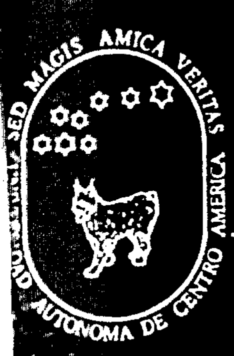


1976

COLECCION
CLASICOS DE LA
DEMOCRACIA

₡ 49.50

LA AUTORIDAD Y SUS ENEMIGOS

Thomas Molnar

Prólogo de Rodolfo Cerdas

UNIVERSIDAD AUTONOMA DE CENTRO AMERICA

La Autoridad y sus Enemigos

LA AUTORIDAD Y SUS ENEMIGOS

Thomas Molnar

Prólogo de Rodolfo Cerdas



DECIMO ANIVERSARIO

UNIVERSIDAD AUTONOMA DE CENTRO AMERICA

CLASICOS DE LA DEMOCRACIA

320.531
M725s Molnar, Thomas
La autoridad y sus enemigos / Thomas Molnar; introducción de Rodolfo Cerdas. -- San José : Universidad Autónoma de Centro América, 1986.
220 p. -- (Colección Clásicos de la Democracia)

ISBN 9977-63-030-5

1. SOCIALISMO. 2. ESTADO. 3. DEMOCRACIA. 4. AUTORIDAD. 5. CIENCIAS POLITICAS. I. Título. II. Serie.

Impreso en Costa Rica
Por LIL, S.A.

PROLOGO

Thomas Molnar es un educador y escritor nacido en Budapest, Hungría, el 26 de junio de 1921. Hijo de Alexander y Aurelia, nacida Blon, obtuvo su maestría en literatura francesa en la Universidad de Bruselas en 1948. Ese mismo año obtuvo su maestría en Filosofía, y su doctorado, cuatro años más tarde, en la Universidad de Columbia. Ejerció la enseñanza como profesor de literatura francesa y universal en el Brooklin College, a partir de 1957, y fue profesor adjunto de Historia Intelectual de Europa en 1967. En 1969 se trasladó a Sur Africa como profesor de filosofía política en la Universidad de Potchefstroom, y en 1973-1974 fue profesor invitado de filosofía en el HillsdaleCollege, Michigan. Con donaciones y apoyos de la Relm Foundation, hizo viajes de estudio por el Africa franco-fona, durante los años 1963 y 1964; viajó también por Sur América en 1966; y recibió una ayuda de esa fundación para escribir su libro "Sartre, ideólogo de nuestro tiempo" (1967). Es miembro, además, de la Asociación de profesores de francés en los Estados Unidos. Entre sus obras destacan las siguientes: "Bernanos, su pensamiento político y sus profecías", 1960; "El futuro de la educación", 1961; "La declinación del intelectual", 1962; "Las dos caras de la política exterior americana", 1962; "Africa, una guía política", 1965; "Utopía, la herejía perenne", 1967; "Sartre, ideólogo de nuestro tiempo", 1968; "Ecumenismo o Nueva Reforma?", 1968; "La contra-revolución", 1969; "La izquierda vista de frente", 1970; "El animal político", 1974; "El dilema europeo", 1974; "Dios y el conocimiento de la realidad", 1974; "El socialismo sin rostro", 1976; "La Autoridad y sus enemigos", 1976; "Humanismo cristiano, una crítica de la ciudad terrena y su ideología", 1978; "El modelo desfigurado, los Estados Unidos de Tocqueville a Carter", 1978; "Deístas y ateos, una tipología de la incredulidad", 1980. Además, son numerosos sus artículos en revistas académicas norteamericanas y europeas.

Más recientemente, Molnar se ha acercado a las relaciones internacionales abordando la cuestión de la posibilidad de sistematizar, en una teoría coherente, la intrincada rama de vínculos y relaciones entre naciones y organismos multinacionales. En su artículo "Puede ser formulada una teoría de las relaciones internacionales", publicado en la Revista Europea de Ciencias Sociales (Nº 54-55 del año 1981), Molnar vuelve a privilegiar el estudio del Estado como punto natural de encuentro entre el individuo, de un lado, y la humanidad de otro. A su juicio, el Estado es el único concepto político válido. No existe para él una "comunidad internacional" o una "familia de naciones" excepto, como sucede en el caso del concepto de humanidad, si se les entiende en un sentido no político. Las relaciones específica y propiamente políticas se establecen entre Estados y sólo entre ellos. Las entidades reputadas como internacionales, tales como las Naciones Unidas, no se sitúan por encima de las entidades políticas ordinarias, por lo que una auténtica teoría de las relaciones internacionales no puede sino estar fundada más que en el estudio de las relaciones entre los Estados.

En 1976, en su libro "La Autoridad y sus enemigos", Molnar constató el ataque directo y constante que contra la familia, la escuela, los tribunales, la Iglesia y el ejército, se venía efectuando en todos los ámbitos de la sociedad civil y política.

Los procesos de democratización y de ejercicio ilimitado de una libertad mítica y absolutizada, han conducido a que la conciencia civilizada en Occidente se vea seriamente socavada. La única respuesta radica en una búsqueda responsable del necesario equilibrio entre libertad y autoridad, entre espontaneidad y orden, a fin de prevenir la crisis espiritual y moral que carcome desde dentro a las democracias liberales de Occidente. Su diagnóstico es pesimista y conclusivo. Dice "La conclusión no es difícil: durante la última década ha tenido lugar un profundo cambio que experimenta cada año una aceleración decisiva. La revolución izquierdista no es ya una simple amenaza verbal para uso de polemistas conservadores, sino que está en el último tramo de su marcha hacia la victoria" . . . "Una mirada al mapa nos mostrará que el número de regímenes democráctico-liberales disminuye y los supervivientes son débiles, mientras que el número de "despotismos" aumenta. En muchos lugares ese despotismo parece la única alternativa, no porque lo desee la mayoría, sino porque la voluntad mayoritaria importa poco en esta época posliberal que funciona todavía con la etiqueta liberal".

La amenaza así es directa y real, aunque adquiere formas variadas y nuevas. "El pueblo norteamericano, como el de otros países de Occidente, continúa Molnar, ha vivido tan hipnotizado por el peligro comunista, que no advierte que la revolución es plural y llega como un sollozo y no como un estallido. Por supuesto, no restaurará la autoridad, ni siquiera un simple orden, sino una especie de estado de hibernación que permite a los conformistas llevar una existencia tranquila —de ahí su atractivo—, pero es implacable con los hombres libres. Su nombre puede ser "socialismo", pero no de esa especie hipotética que, según nos dicen, tiene rostro humano, sino del que no tiene ninguno y disuelve las últimas instituciones protectoras, elimina el ámbito político en que los ciudadanos solían moverse libremente e impone una estructura monolítica, una existencia delimitada".

El desarrollo de este pensamiento coherente consigo mismo, se encuentra justamente en una concepción como la que se ensaya y manifiesta originariamente en su obra "El socialismo sin rostro". Porque aquí, Molnar parte de una exigencia intelectual difícil de cumplir: la de dejar de lado las inclinaciones subjetivas y los valores personales para reconocer las tendencias reales, tal y como a su juicio los hechos las expresan. Y las tendencias que Molnar constata en su examen son, en ese sentido, desalentadoras para el modelo democrático-liberal de gobierno, aunque también para el comunista, absolutamente incapaz de constituir una respuesta a la modernidad y a las necesidades del Tercer Mundo, por su insalvable carácter cerrado y estancado.

En primer término, contrariamente a las argumentaciones y persistencia de apreciaciones interesadas a su favor, en la prensa, radio, edición, universidades, etc., el mundo contemporáneo comprueba día a día el ahogo de dos ideologías: la liberal democrática de los países occidentales desarrollados y la marxista del mundo comunista. La inercia del esquema político tradicional y el statu quo mental, a los ojos de Molnar, oculta el hecho, pero no lo desvirtúa. Las categorías tradicionales de clase y lucha de clases, de democracia liberal y parlamentarismo, de pluralismo y tolerancia, se encuentran en franca crisis, originando no obstante la ilusión entre diversos pensadores, de una posible convergencia final entre las dos tendencias ideológicas principales.

Mientras esto se produce y el debate ideológico se estanca en los niveles políticos del siglo XIX, el mundo contemporáneo contempla, como resultado de la emergencia de naciones nuevas en el amplio proceso de liberación nacional y desaparición de los viejos imperios coloniales, tendencias que constituirían a juicio del autor, un tercer modelo de carácter militar o social-nacionalista.

En este modelo, la abolición de los partidos o el partido único, la concentración de poder y el carácter monolítico del Estado y las instituciones, lo mismo que las tendencias autoritarias, pasan a ser lo característico. Molnar no entra a discutir realmente el contexto condicionante de tales tendencias, que implicaría analizar todos los problemas del "national building", pero aporta elementos de discusión fuertemente aceptables para corroborar su tesis de "una tendencia futura predominante hacia un régimen autoritario-burocrático-monolítico", distinto de los existentes al Este y al Oeste.

Por lo que hace al "socialismo", resulta claro a juicio de Molnar que su significado es, por lo menos, cuádruple: a. El descenso de la producción, independientemente de las formas que se le den a ésta: autogestión, cogestión, etc. b. La incapacidad inmanente de los gobiernos para satisfacer a todos los ciudadanos acostumbrados no sólo a un cierto nivel de vida, sino a su mejoramiento constante. c. La burocratización que entorpece la producción y la distribución, paraliza el desarrollo, esteriliza la innovación y hace retroceder a la sociedad industrial por lo menos dos siglos, cargando con el peso insoportable del Estado al comercio, la producción y el consumo. Y ch. La feudalización que protege a amplios conjuntos de ciudadanos contra los peligros de la existencia, pero que al mismo tiempo les priva del sentido de iniciativa, los regimenta y uniformiza. Pero justamente esto —paradójicamente— es lo que lo hace atractivo hasta en Occidente.

El rostro que ofrece el monolitismo en los países comunistas se expresa en el hecho innegable, a juicio del autor, de que bajo dicho régimen "sólo hay una institución, el Partido", ya que todo lo demás depende estrechamente de él. Del mismo modo que la vida política se reduce a la aprobación automática de los canditados propuestos por el Partido, así también las instituciones: tribunales, administración local, escuelas, prensa, asociaciones culturales, empresas, sindicatos, representan su voluntad, sus opciones, sus cambios de línea. Existe una legalidad socialista, un arte socialista, un sindicato socialista, y todo lo que se aparte, en cualquier terreno que sea, se considera una desviación y, por lo tanto, ilegal y digno de castigo.

No debemos caer en confusión al respecto. El marxismo se ha desgastado terriblemente a causa de sus avatares en Rusia y en otras partes. Sigue sirvien-

do de "slogan paspartú", lo mismo que la democracia liberal, pero ambas ideologías son igualmente rechazadas y lo que surge en su lugar es el "socialismo", o más bien el monolitismo: el término no importa; lo que interesa es que es éste, y no otro, el que permite caracterizar a los regímenes futuros del Tercer Mundo, sin perjuicio de que resulte también cada vez más aplicable a los países de Occidente. Sus rasgos más notorios radican en lo que al Tercer Mundo se refiere, a la liquidación de las instituciones políticas implantadas por la conquista occidental o la desaparición de su contenido, esto es, su independencia frente al Estado y su representatividad frente al pueblo. Los partidos políticos son las primeras víctimas de la desoccidentalización, ya que dividen la necesaria unidad monolítica de la nación frente a las fuerzas centrífugas que la amenazan: tribalismo, rivalidades étnicas, religiosas o de casta. Otro tanto sucede con el parlamento, el poder judicial y su independencia, con las empresas económicas, las asociaciones libres, las iglesias, la prensa, etc. Todo lo cual contribuye a edificar una ruta propia y distinta de la del modelo marxista comunista clásico.

Molnar no oculta sino que explicita, a su turno, las debilidades de la democracia liberal, dramáticamente testimoniadas, para nuestra generación, en el hundimiento de la República de Weimar. Tal "democracia" se funda en la disolución de las instituciones, en la entronización del individuo abstracto, en una imprecisa soberanía popular, en la atomización de bien común . . . Adoptarla hoy día no es ya un síntoma de juventud, sino el signo de un espíritu de imitación conformista".

Las presiones sociales que acompañan la irrupción de nuevas naciones, porque significan el fin de una elite colonial superpuesta por la presión foránea, y el ascenso de sectores hasta entonces marginados de los beneficios sociales, económicos, políticos y culturales —en su mayoría en busca de la constitución de una contra-élite, elitista a su vez—, suponen no solamente un discurso aceptable para las masas en revuelta, sino la disolución del orden tradicional. La democracia liberal se convierte en tales condiciones propias de hoy, en un "sistema desestabilizador que conduce al país que le abre sus puertas al borde del abismo, incluso si el país se recobra en el último momento . . ."

¿Cómo no pensar aquí en el caso centroamericano, con Guatemala, Honduras y El Salvador? ¿Cómo separar este diagnóstico que subraya las dificultades prácticamente insalvables de preservar al Estado y sus instituciones en un marco democráctico liberal, acosado por presiones sociales paralizantes y tensiones políticas disolventes, con el hecho real de que son cada vez más numerosas las naciones que eligen el régimen de autoridad, como lo plantea el autor? ¿Cómo no asociar esa deficiencia crónica de la democracia liberal con la opción hacia el totalitarismo marxista que se lleva adelante en Nicaragua?

En 1982, editado por Presses Universitaires de France, Molnar publicó su libro "Tiers-Monde. Idéologie et réalité". Allí intenta determinar con mayor claridad la originalidad del proceso evolutivo, social y político, del Tercer Mundo. Este desconocido histórico, para Molnar, ignorado por la prensa y los medios occidentales de comunicación, que omiten o mutilan la información que, proveniente de allí, se aleja de sus focos tradicionales de interés, de sus preconceptos y conclusiones hechas, ha empezado a andar y encontrar una ruta distinta de la democrático-liberal y de la marxista. No necesariamente mejor y más apta para responder a las diversas aspiraciones y necesidades de los pueblos, pero sí obviamente diferente.

Este trabajo desarrolla, en tres dimensiones, la tesis central que nuestro autor formuló en "El socialismo sin rostro", publicado también por Presses Universitaires de France en 1976, a saber: que al Tercer Mundo no se le ha tomado por lo que es y por lo que será, esto es, un mundo distinto, diferente a lo que son el Occidente liberal-democrático y el Este comunista. Molnar advierte que su motivación no se encuentra en ninguna ideología, ni en una mala conciencia de cara a los pueblos descolonizados, ni en la nostalgia de civilizaciones primitivas incapaces, por el momento, de contaminar al plantear y de sobreconsumir sus riquezas. Según Molnar, él se limita a constatar el retroceso de los países occidentales y su modelo, así como la repugnancia que inspira un poco por todas partes el modelo comunista. Esto lo conduce, entonces, a constatar como una consecuencia inevitable, la llegada de un tercer modelo, cuyo sujeto histórico, el Tercer Mundo, está en tren de fabricar.

A pesar de este nuevo desarrollo, la tesis de Molnar se ve contrarrestada, hoy día, por los propios ejemplos que invoca, particularmente en Europa y América Latina. Planteada antes de la culminación de los procesos de transición del autoritarismo a la democracia, y la consolidación de ésta en Portugal y España; y mucho antes de los últimos cambios producidos en Latinoamérica, el autor previó con claridad los peligros que afrontaban esos pueblos y tuvo a su haber la dolorosa lógica de la doctrina de seguridad nacional y su nefastas consecuencias en la vida política latinoamericana. Pero no parece haber acertado en la vocación creciente y constante del hombre por la libertad. La consolidación de la democracia en los países de la Península Ibérica no fue sola: la acompañó también el restablecimiento de la democracia en Grecia. Pero también en Argentina, Brasil, Uruguay y Perú; y coincidió con el inicio de procesos democráticos de apertura liberal en los países centroamericanos que sufrían el dominio ya tradicional del poder militar.

No cabe duda que la crítica del autor a la democracia liberal y sus debilidades; la constatación de los retos y las tendencias que encuentra en sentido contrario a su desarrollo —y que son innegables en África y Asia, y lo son aun hoy en varios países de la América Latina—, constituyen un llamado de atención, un enfoque original y una tendencia real en la vida contemporánea. Pero aun cuando el fenómeno fue predominante en el momento en que el libro se escribió, la dinámica histórica parece estar cambiando no sólo su ritmo sino su orientación, y ha vuelto a colocar la democracia no como el logro de un ghetto de naciones desarrolladas en Occidente, sino como un logro de la civilización humana, para la convivencia y el florecimiento del hombre.

Pero, además, existe una condición histórica distinta en las diferentes regiones, que usualmente los teóricos de los países desarrollados dejan de lado. En su urgente necesidad de elaborar categorías universales y omnicomprensivas —y esto para demócratas como para comunistas—, la especificidad de los procesos cede en aras de una homologación que pone un signo igual a elemen-

tos distintos, creando así una ecuación imposible de resolver. Pasar por alto que la América Latina nació a la comunidad mundial casi simultáneamente con la Revolución Americana y la Revolución Francesa; ignorar su larga evolución en la construcción de las nacionalidades y Estados en la región; no valorar la búsqueda constante de formas democráticas de vida, cultura, educación y organización social, frente a oligarquías civiles y militares heredadas de un pasado colonial que se resiste a ceder su paso a una modernidad civilizada y progresista; disolver tal realidad en un denominador común, práctico por su facilidad de uso, pero inútil por su imprecisión conceptual y la heterogeneidad de su contenido como es el de "Tercer Mundo", conduce a conclusiones cuando menos precipitadas; a analogías formales que se separan de la realidad y a perspectivas absolutas e indiferenciadas, donde lo que se requiere es la diferenciación y la especificidad, para comprender la totalidad de los procesos.

¿Es esto una visión occidentalista o marxista de la evolución mundial, que cree a pie juntillas que la evolución histórica es unilineal, que el progreso espera al final del camino y que la sociedad —con luchas de clases o con progreso tecnológico, según la corriente de que se trate— se dirige a un mundo de igualdad y mejoramiento global, una especie de mundo feliz? ¿Es esto un etnocentrismo incapaz de comprender en su realidad las particularidades históricas y culturales de los pueblos del Tercer Mundo que conducen por una ruta distinta de las otras dos en disputa?

La respuesta a esta preguna exige, precisamente, no caer en el etnocentrismo y no igualar lo que es distinto. Hay que distinguir y examinar de manera concreta la realidad para comprender por qué la democracia, con su tolerancia y pluralismo, su respeto al individuo y sus garantías jurídico-constitucionales, es factor de lucha y muerte, e ideal de convivencia y orgullo de civilización, en la América Latina, mientras que no lo es, en absoluto, ni en Irak, Irán, Libia, Siria o Sudán.

Hay otra cuestión que no por oculta es menos decisiva. Se trata del efecto global histórico de todo el proceso de emancipación colonial. ¿A quién debilita? ¿A quién fortalece? ¿De qué lado inclina la balanza mundial y hacia qué órbita económica, militar e ideológica termina volcándose? Molnar constata la tendencia. Pero en la historia las tendencias no son absolutas y el poder creativo de la voluntad del hombre juega, con su libertad, un papel relevante aunque enmarcado por la circunstancia histórica concreta. Y la constatación del autor sirve, puesta en perspectiva, no para una paralizante aceptación de la tendencia, sino para movilizar toda la fuerza transformadora de la ideología y la cultura, a fin de que el movimiento histórico gigantesco de emancipación de naciones, que se vive en el siglo XX, contribuya a favorecer un modo de vida democrático —aunque sea el nuestro— y no a las fuerzas que históricamente se declaran por su destrucción.

Dr. Rodolfo Cerdas

1

Sobre la autoridad

Nuestra experiencia de cada día en las esferas familiar, docente, forense, eclesiástica y nacional nos dice que la autoridad —la del padre, el maestro, el juez, el sacerdote o el presidente— es hoy muy difícil de mantener, cuando no se encuentra en total quiebra. ¿De quién es la culpa? ¿Hay personas y fuerzas concretas dedicadas a socavar la autoridad, o es que, sencillamente, no se ejerce? Algunos acusan a las famosas teorías pedagógicas de John Dewey, el promotor de la «democracia en las aulas». Otros, como el desaparecido cardenal Daniélou al hablar de las causas de la tormenta que hoy agita a la Iglesia, nos dirán que la autoridad existe, está ahí, pero quienes deben imponerla no se atreven a hacerlo.

Hace casi dos décadas que en una obra famosa, *La muchedumbre solitaria,* el sociólogo David Riesman llamó nuestra atención sobre un nuevo tipo de hombre al que denominaba *other-directed,* dirigido desde fuera, por los demás. Ese hombre, producto típico de nuestra civilización, carece de convicciones y creencias arraigadas y recibe de su medio social y sus iguales, órdenes anónimas que obedece de un modo mecánico. Según Riesman, se trata de una verdadera inversión del norteamericano de antes, *inner-directed,* dirigido por y desde sí, que sabía lo que quería, tomaba por sí mismo las decisiones

y tenía el valor de mantenerlas. Un observador superficial podría deducir del estudio de Riesman que el hombre que acepta las directrices externas tiene mayor conciencia de la autoridad, pues la reconoce y acata; pero no hay tal cosa. Es el hombre autodirigido el que es plenamente consciente de la autoridad, porque también él la ejerce. Conoce su sitio en la jerarquía social, tiene una personalidad claramente delimitada, toma decisiones y las acepta. A su alrededor hay otros hombres autodirigidos, padre, maestro, sacerdote, médico, que ejercen una autoridad que él acepta, y de quienes imita actitudes firmes que aprende a valorar y admirar. Quiere ser como ellos. Vemos así que, por naturaleza, la autoridad es *personal*, o tiene al menos ingredientes personales, no necesariamente visibles. Si obedecemos a Dios, no es porque le veamos, y tampoco los grandes conductores morales y políticos necesitan estar presentes —a veces han muerto hace mucho tiempo— para ser respetados. La tradición tiene autoridad sobre nosotros por el sentido y estructura que le dieron nuestros antepasados. No obstante, en situaciones sociales más restringidas y de manifestación más frecuente, como son la familia, la escuela o el mantenimiento del orden en la calle, la autoridad debe ser más visible y concreta; es preciso que la ejerzan de un modo regular, e incluso ininterrumpido, el padre, el maestro o el policía.

Pero ¿es realmente necesaria la autoridad en esas esferas sociales más reducidas? Debemos preguntárnoslo, dada la frecuencia con que oímos y leemos que a todo individuo que ha pasado la primera infancia debe concedérsele plena libertad de expresión y derecho a decidir en todo momento lo que más le conviene. Tal es, a todos los efectos, la opinión dominante, que ya va resultando socialmente peligroso contradecir. Hace años, en una emisora de radio de Nueva York, tuve ocasión de enfrentarme a un abogado que pretendía que ninguna autoridad debía prohibir a los vendedores de literatura pornográfica

exhibir su mercancía en los escaparates. Recientemente, la ACLU propuso que los niños de las escuelas primarias tuviesen derecho a llevar a sus padres ante los tribunales; y ha habido varias querellas contra directores o maestros que ordenaron a sus alumnos cortarse el pelo.

Son ejemplos tomados de las numerosas situaciones en las que, en opinión de muchos de nosotros, y aunque consideremos buena la libertad para obrar con arreglo al propio albedrío, *alguien* debe tener derecho a hacer cumplir determinadas normas. Si reflexionamos sobre ello, nos daremos cuenta en seguida de que esas normas no pueden ser siempre el resultado de un consenso pleno o de una decisión mayoritaria. Las mayorías son cambiantes, y lo que da a una norma su valor (su carácter *normativo)* es precisamente el ser duradera, el no estar sujeta al capricho popular ni a presiones mayoritarias. Una norma es un modo de creer, hablar o conducirse consagrado a la vez por la razón y la costumbre, que se refuerzan mutuamente. Basada en ella, la autoridad habla y actúa sobre una base firme. De otro modo, tanto su discurso como su acción pueden ser puramente incidentales, desprovistos de consecuencias más allá de su efecto inmediato, o incluso totalmente arbitrarios, irrazonables, a pesar de su carácter obligatorio.

Tras estas consideraciones un tanto abstractas, pasemos al problema de la presencia o ausencia de la autoridad en las situaciones en que nos enfrentamos con el problema. La experiencia y la reflexión nos dirán que hay unos grupos naturales y otros a los que, aunque también lo sean, debemos más bien considerar como consecuencia de complejas interacciones entre los individuos y los grupos. Llamo grupo natural a la familia —la célula social básica—, y grupo social complejo a un movimiento artístico o un gabinete de censura, por ejemplo. No hay sociedad en la que no exista alguna forma de familia, más o menos amplia, pero sí muchas en las que no hay artistas

unidos por su devoción a un determinado estilo, o censura que se ocupe de las arduas cuestiones axiológicas y morales o de la crítica política o las normas vigentes.

El mero hecho de hablar de familia nos dice que hay funciones de carácter permanente que son desempeñadas por un grupo de personas llamadas padre, madre (en ocasiones abuelos) e hijos (a veces tíos y primos). Esas funciones son relativamente fáciles de enumerar: protección, creación de un ambiente íntimo y afectivo, formación de hábitos regulares, transmisión del lenguaje y dotación de un marco de referencia que crea y refuerza la identidad de quienes forman la familia. Se trata de funciones tan «naturales» que apenas nos damos cuenta de ellas y corresponden a necesidades biológicas y psicológicas, y también a otro elemento que sólo podemos designar con la palabra *amor*. Con frecuencia se dice que este amor no es sino la conciencia de que aquellas funciones son cumplidas de modo satisfactorio. Pero afirmarlo así supone menospreciar adrede, empobrecer de manera consciente, una experiencia que todos vivimos y que no puede ser, sin violencia, reducida a otra cosa. El amor familiar es algo tan *dado* como sus manifestaciones externas, funcionales. Ni el hijo ni el padre que dan o reciben el acto de protección, cuidado, respeto, obediencia o autoridad son ajenos al amor que impregna esos actos y con ellos forma unidad.

Pues bien, para mí, *autoridad* y amor son análogos. Todo acto en el seno de una familia es una manifestación de autoridad (y de la correspondiente obediencia o rechazo) o de falta de ella. A primera vista, el amor podría ser representado por un círculo, y la autoridad por otro menor inscrito en él. El amor está siempre presente en forma de cuidados, consideraciones, regalos, gestos, etc., mientras que la autoridad necesita signos externos y concretos, una reafirmación regular, una directriz. En cierta ocasión oí a un padre comentar la suerte de

su hermano, a quien le bastaba hacer una seña a sus hijos para que guardasen silencio mientras hablaban las personas mayores. «Mi hijo seguiría hablando», se lamentaba, resignado. He aquí dos situaciones semejantes, en las que campean los mismos sentimientos de amor paterno, pero a las que hace diferentes la presencia o ausencia de autoridad. No es difícil deducir que el amor resulta más efectivo, y proporciona mayores satisfacciones mutuas, cuando va acompañado de autoridad. Esta resulta un modo de canalizar el amor, que en vez de reducirse a un vago emocionalismo cobra así estructura, equilibrio y dirección, y asume incluso un carácter «educacional», si es lícito emplear un término tan devaluado por la jerga burocrática», El amor es formativo y humanizador cuando va unido a la autoridad; y juntos constituyen los cimientos de la estructura familiar.

Un conocido especialista en temas de la vida familiar y la psicología del adolescente dice que la autoridad no debe hacerse demasiado presente, porque con ello provoca los arranques temperamentales del niño en vez de suavizarlos. Uno de sus ejemplos es el de un chico de catorce años a quien su madre riñe por jugar a la pelota en la sala de estar. El chico no sólo sigue jugando, sino que replica con impertinencia y exaspera a su madre, que empieza a gritar y acaba en una crisis de llanto. El autor aconseja que la madre explique a su hijo por qué no puede tolerar que se juegue a la pelota dentro de casa. Si la familia respondiese a una fórmula de física o de ingeniería mecánica, el consejo sería acertado: el mejor modo de ahorrar energía y gastos innecesarios (en este caso, el derroche de lágrimas y cólera) sería la planificación racional del sitio y los posibles movimientos de cada partícipe, una serie de fórmulas previas en las que se especificase lo que se debe y no se debe hacer. Pero la vida familiar no es un mecanismo compuesto de una serie de piezas; y en ella la autoridad debe ser ejercida y

aceptada en muchos casos sin discusión, no de un modo mecánico, sino sobre la base de la función que corresponde a cada uno de sus miembros como resultado de su edad, *status*, experiencia y conciencia del bien común.

Con esta última expresión hemos dado un gran paso en nuestra comprensión de la naturaleza y el papel de la autoridad. La sociedad se compone de individuos y grupos, y tan importantes y fundamentales son unos como otros. Rousseau cometió un peligroso error al afirmar al comienzo de su obra sobre el «contrato social» que «el hombre nació libre, pero lo vemos por doquiera encadenado». El hombre ha nacido libre en cuanto hijo de Dios, pero no en cuanto miembro de la naturaleza y de la sociedad, si esa libertad supone autocreación, autosuficiencia y licencia ilimitada para hacer cuanto a uno le viene en gana. La libertad del hombre, y con ella su individualidad, está circunscrita por la libertad y la realidad del grupo social. Los filósofos discutirán hasta el fin de los tiempos qué fue primero, el hombre o la sociedad, pero podemos afirmar sin miedo a equivocarnos que el problema está mal planteado. El hombre no puede funcionar fuera de la sociedad, y ésta no existe sin los individuos que la componen. Cabe objetar que el individuo puede, cuando menos, sobrevivir solo. Pero aun esto es cuestionable. No sabemos de ningún individuo *solo*. Hay ejemplos esporádicos: Tarzán, los eremitas o esos soldados japoneses que, al terminar la segunda guerra mundial, prefirieron perderse en las selvas del Pacífico a rendirse a las tropas norteamericanas. Pero no es difícil darse cuenta de que ni siquiera ellos estaban solos, ni puede decirse que se sostenían por su propio esfuerzo, fuera de los actos puramente físicos (animales) de alimentarse y buscar cobijo. Tarzán, o quien le sirvió de modelo, no fue un ser humano completo hasta que aprendió a hablar; además, antes de su encuentro con otros hombres, había sido alimentado por animales y era miembro

de su tribu. Los eremitas llevaron de la sociedad al yermo recuerdos y destrezas, e incluso sus motivos para buscar la soledad; y el soldado japonés tomó su decisión basándose en su previa lealtad al Emperador, que siguió sosteniéndole moralmente. Cuantos Thoreau han sido debieron a la sociedad el haber podido formular su deseo de aislamiento total.

A su nivel más elemental, la autoridad es, pues, el precio natural que paga el individuo por su pertenencia a la sociedad, sin la cual no sería tal individuo, y mucho menos alguien protegido e integrado. Y con estos dos términos no me refiero sólo a la «defensa contra la agresión», que a los ojos de una cierta escuela de filósofos sociales constituye prácticamente el único fundamento justificativo de la existencia de la sociedad y del Estado. Al hablar de integración y protección, me refiero al aprendizaje del lenguaje, las costumbres y las tradiciones de una sociedad, sin los cuales seríamos individuos desde el punto de vista psicológico, pero no en el sentido más plenamente humano, es decir, como alguien infinitamente rico en pensamiento, en sus modos de expresión y articulación; dotado de un sentido de identidad y pertenencia, y con elecciones, preferencias, rechazos y aspiraciones de una cierta claridad. Si la naturaleza forma el cuerpo que de manera inmediata nos es dado, la sociedad hace otro tanto con nuestra vida reflexiva, nuestro ser ético, nuestros gustos, nuestra personalidad. Y recordemos que al decir «sociedad» nos referimos a la familia, la escuela, la Iglesia, el Estado; a todas las articulaciones sociales que llamamos instituciones.

Ninguna de ellas podría existir sin *autoridad*. De la misma manera que el hombre resulta inimaginable sin su pertenencia a un grupo social, que le ayuda a convertirse en persona plenamente consciente, limitada por los demás, a quienes a su vez limita, un grupo social sólo puede mantener su cohesión si se diferencia por sus objetivos y funciones y por su afán de

pervivencia. Ya hemos visto que, en último análisis, puede haber individuos que no sean miembros de una sociedad, aunque es discutible que sean hombres y mujeres en el pleno sentido de la palabra y que puedan sobrevivir. De modo semejante, puede haber sociedades no apoyadas en la autoridad; pero se trata de grupos pasajeros y frágiles, amenazados a cada paso por la cancelación del contrato de coexistencia e incapaces de sobrevivir debido al permanente desafío que para ellos supone cada decisión a tomar. Aquí cabe también alegar que ciertas familias se conceden mutuamente libertad para satisfacer sus deseos; también pueden citarse los ejemplos más recientes de las comunas *hippies* y otros empeños semejantes. Pero ocurre que esas familias se mantienen unidas gracias a la presión exterior, a un cierto grado de conformidad con las costumbres sociales, allí donde el desafiarlas supondría el ostracismo o incluso la intervención de la ley. En último análisis, también ellas se someten a la autoridad social, si no en cuanto al comportamiento interno, sí al menos en cuanto a lo que la sociedad considera exigencia mínima para sus miembros. Otro tanto ocurre con las comunas *hippies:* duran hasta que las tensiones internas las disgregan, o simplemente hasta que un subgrupo secesionista decide establecerse por su cuenta.

En una palabra, los grupos no estructurados, o sólo de manera muy laxa, por una autoridad interna pueden sobrevivir si representan una porción mínima de su sociedad. No amenazan el concepto de autoridad porque la que se ejerce en torno a ellos crea un entramado del que también se benefician. (Otro tanto ocurre con los objetores de conciencia y los pacifistas, a quienes sólo su carácter ultraminoritario permite obrar de acuerdo con sus convicciones. La sociedad en la que están inmersos se protege y los protege a ellos. Si su número excediese de un cierto límite, la sociedad entera, indefensa, sucumbiría ante un enemigo decidido.)

No es, pues, la autoridad lo que define a un grupo social —determinado por sus objetivos, sus tradiciones y la calidad y lealtad de sus miembros—, pero sí su principal instrumento en todos esos aspectos y direcciones. La autoridad formula, y modifica si es preciso, los objetivos; articula y mantiene viva la tradición, y recuerda a los miembros la lealtad que deben al grupo. Por estas razones, podemos distinguir dos tipos de autoridad: la *carismática* y la *institucional.* La primera constituye la excepción no prevista, y, no obstante su rareza, vigoriza al material humano sobre el que se ejerce; la segunda es la regla, lo normal, la rutina. Se comprende así nuestro temor reverencial por la primera, y nuestra tentación de tener a la segunda por injustificada, pues sólo debería ser respetada la autoridad que lo «merece», que es eminentemente buena y justa y se ejerce y acepta espontáneamente. Pero quienes suspiran por la autoridad carismática y desdeñan la institucional o se sienten tentados a desobedecerla cometen un gran error, pues una institución puede ser definida como un colectivo en el que todos los miembros se benefician de la autoridad que sólo los mejores de ellos tendrían por separado. La mayor parte de los profesores de un colegio, como de las personas de cualquier otra comunidad, no pasan de discretos. Dando por supuesto que su preparación pedagógica y cultural y su buena voluntad son aproximadamente las mismas, vemos que entre ellos hay uno o algunos que destacan y son amados y obedecidos, que tienen una autoridad *carismática* o, si se prefiere, natural. ¿Habría que negar la obediencia a quienes no la tienen? La respuesta obvia es que los estudiantes han de obedecer por igual a todos sus profesores, a fin de que los objetivos de la institución docente, enseñar y aprender, sean alcanzados con la mayor regularidad posible. El profesor medio, sin personalidad para el mando, se beneficia así de la institucionalización de la autoridad. La institución equilibra y hace con ello posi-

ble una función que, confiada a la capacidad de unas cuantas personas excepcionales para atraerse a los alumnos, se quedaría en algo sin duda estimulante pero raro y precario.

El ejemplo es aplicable a la familia. No todos los padres y madres son figuras admirables, y con frecuencia el hijo envidiará a un amigo las excepcionales cualidades de sus progenitores. ¿Debería esta desigualdad invalidar la autoridad de los padres menos dotados, aun cuando en el desempeño de sus funciones familiares no alcancen el alto nivel de otros? Vemos, pues, que incluso cuando la autoridad queda por debajo del ideal, no alcanza el nivel deseable, su esencia debe hallarse firmemente implantada en el grupo social mediante la institucionalización. A su vez, la institucionalización es para los miembros del grupo señal de que la condición humana hace a las mayorías mediocres, necesitadas de protección en sus funciones, en las que deben beneficiarse del nivel alcanzado por unos pocos. Si en un vagón del metro de una gran ciudad viaja un tipo alborotador y agresivo, lo ideal sería que todos los demás ocupantes del vagón, más silenciosos y apacibles, fuesen lo bastante fuertes para defenderse del eventual agresor. Por supuesto, no ocurre así: los hay débiles, e incluso uno con el aspecto de la eterna víctima, del que recibe las bofetadas. ¿Por qué no le ataca el que sin duda está deseando hacerlo? Las razones pueden ser varias, pero una indudable es la autoridad de la ley, aunque en ese preciso momento no haya policías que la representen. También ahora podemos decir que los fuertes, como en nuestro ejemplo anterior el maestro con autoridad personal, no necesitan la presencia de la autoridad, poseen fuerza suficiente para protegerse a sí mismos; pero la mayoría de las personas son débiles, y su única protección es una autoridad que vele por ellas cuando se encuentran en desventaja. Por supuesto que también los fuertes se ven a menu-

do en situaciones comprometidas, y también a ellos les alcanza la protección de la autoridad.

Pertenece, pues, a la naturaleza de la autoridad rebasar el alcance de la persona que la ejerce directamente. En este sentido, se asemeja a la ley. Pero la ley es promulgada en nombre de todos los miembros de una sociedad, de modo que por definición cubre una zona social tan amplia como claramente delimitada. La autoridad, en cambio, no tiene como base de su ejercicio la pura obligatoriedad. Su naturaleza esencial consiste en ser *ejercida* en lo que de otro modo sería un vacío social, y en ser *aceptada* voluntariamente. Esta voluntariedad no significa que quienes la obedecen, den a quien la encarna, en cada ocasión y previa consulta, su consentimiento explícito, sino que la autoridad apela en nosotros a un cierto número de motivos, tan variados como suelen serlo las respuestas personales y sociales: lealtad, temor, prudencia, consideración hacia los demás, deseo de imitación, sentimientos comunes... En tanto que la ley es coercitiva, la autoridad se dirige a un consentimiento previo del corazón, la mente, el hábito y el respeto; mientras que ante la ley refrenamos nuestro comportamiento aun cuando nuestras intenciones la contradigan o se opongan a ella, ante la autoridad *consentimos,* sentimos al unísono con ella, estamos de acuerdo con lo que nos pide. Y lo hacemos así porque, en último extremo, el respeto a la autoridad es una respuesta de todo nuestro ser tan natural como el amor, el gozo, la compasión o el orgullo de nuestras obras.

2

La naturaleza de la autoridad

El anterior capítulo ofrecía algunos ejemplos de autoridad y mostraba cómo la autoridad es inseparable del grupo. Ahora podemos dar un paso más y afirmar que ningún grupo puede existir sin ella, pues es la autoridad la que los constituye y los cimenta. Esto es tan cierto de los grupos formados por la naturaleza y ligados a las funciones *biológicas,* de los que es paradigma la familia, como de los creados *socialmente* y ligados a funciones sociales tales como el trabajo, la defensa o el deporte (1). En consecuencia, al tratar de la autoridad tratamos, ante todo, de aquello que hace a un grupo, a una amalgama de individuos, permanecer juntos y funcionar cooperativamente.

La creación y duración de los grupos sociales se debe a elementos muy diversos: aspiraciones que sólo pueden ser logradas mediante el esfuerzo común, conciencia de un peligro, diversiones compartidas, intereses profesionales, etc. Cicerón dice en *De Republica* (I, 35, 39) algo que parece resumirlas:

(1) La distinción entre «natural» y «social» no es más que una concesión a la jerga vigente. Lo «social» es tan «natural» como lo natural. Las instituciones tienen su origen en la naturaleza humana lo mismo que, según la ley natural, lo tienen la familia y el Estado. Esta es una verdad capital, y si la ignoramos, cuanto digamos sobre la autoridad padecerá un vicio de origen.

Lo que hace a los hombres unirse es menos su debilidad que la necesidad innata de tener compañía. El hombre no está hecho para vivir aislado, para vagar en soledad. Su naturaleza le empuja, incluso cuando tiene de todo en abundancia, a reunirse con otros seres humanos.

Pero esta inclinación natural no basta a explicar las comunidades humanas; al fin y al cabo, también los animales andan en manadas, y abejas y hormigas viven y trabajan en «sociedades» en las que el individuo está proverbialmente subordinado al monolítico conjunto. Fuera de una escala mínima y fija, la libertad y la individualidad son dimensiones ausentes del reino animal, lo que nos lleva a hablar de su «socialización» como *instintiva,* mientras que al comportamiento social y político del hombre lo calificamos de *racional.* Sin duda los grupos humanos son promovidos también por lo que en el hombre hay de animal, de instintivo, pero mucho más por lo que le manda hacer su razón. Incluso la nueva ciencia de la etología, cuyos representantes encuentran muchas características comunes entre los grupos humanos y los animales (la «defensa del territorio» y la «agresividad» son las más comentadas), han de admitir que los animales raramente abandonan sus grupos naturales, mientras que el hombre elige, cambia, mejora y modifica de muchos modos aquellos —pues para él son plurales— a los que pertenece y que —cosa aún más importante— él mismo crea (2). ¿Qué, sino la *razón,* le dicta esas preferencias, cambios y nuevas asociaciones, sugiriéndole posibilidades,

(2) No sólo los etólogos (Ardrey, Lorenz, Tinbergen, Eibl-Eibesfeld etcétera), sino los conductistas y los deterministas ambientales (Margaret Mead, B. F. Skinner, Ashley Montagu, etc.) afirman que existen semejanzas básicas y decisivas entre los grupos animales y los humanos.

conjugando satisfacción y descontento, inspirándole el deseo de romper con lo consabido y rutinario?

Es la racionalidad la que nos dice en qué clase de grupos nos conviene vivir y en qué medida hemos de integrarnos en ellos a fin de conservar buena parte de nuestra independencia. Mediante nuestra facultad razonadora, sabemos también que el margen de elección entre vivir o no como un ser social es extremadamente angosto, prácticamente inexistente. El hombre es un ser racional *y* social, y ambos caracteres son inseparables, como lo prueba, por ejemplo, el fenómeno del lenguaje: no podríamos pensar con coherencia si no tuviésemos palabras —instrumentos creados socialmente— con las que formular y articular nuestros pensamientos, aun cuando no las pronunciemos, no las dotemos de sonido. Veamos otro ejemplo del hombre como ser socio-racional. Un hombre o una mujer pueden decidir a cierta edad —la de la razón— llevar vida de solteros o de casados, y lo hacen así con pleno conocimiento de las ventajas e inconvenientes de ambas alternativas. Parece que, cualquiera que sea su modelo cultural o estilo de vida, hombres y mujeres suelen optar en todas partes por el matrimonio, es decir, por el grupo formalizado. En los años veinte, el recién establecido régimen comunista de Rusia incluyó en su programa la aceptación del amor libre, e incluso la preferencia por el; pero a los pocos años el nuevo sistema se había convertido en excepción apenas practicada, y la sociedad y la legislación soviéticas habían vuelto al matrimonio «burgués».

El primer paso en el camino de la «racionalidad social» (si se me permite acuñar este término) es, pues, la decisión consciente de vivir con otros; el segundo, darse cuenta de que ese vivir con los demás necesita ser organizado, no dejado al azar, que equivale a decir abierto a la posibilidad de una disolución repentina e incontrolada del grupo. Las sociedades humanas difieren también de las manadas animales —y de lo que algu-

nos escritos utópicos consideran la sociedad ideal— en que el individuo humano tiende a establecer relaciones duraderas a todos los niveles, mientras que el perro o el pez pueden tener una pareja diferente cada primavera, la madre aparearse con sus hijos, etc. Para el animal, cada nueva estación puede suponer un reajuste de la vida en común, aunque no cambie el hecho de vivir agrupados; cosa que a los humanos puede parecerles digna de imitación, sobre todo porque permite satisfacer el deseo de novedad en las relaciones sexuales. Pero para los seres humanos la organización que la vida social supone tiene un carácter más permanente; en realidad, tiende a ser intemporal, es decir, moralmente vinculante. Quizá sea éste el rasgo más importante entre los que distinguen a las sociedades animales de las humanas.

¿Qué significa para el grupo la *organización,* lo que he llamado el segundo paso? Significa la ordenación tanto del grupo como de los diversos grupos entre sí de acuerdo con un principio jerárquico. Veamos algunos ejemplos.

La experiencia decisiva que acarrea el ser miembro de un grupo es que en éste todos tienen que desempeñar ciertas funciones acordes con los objetivos comunales, aunque, como veremos en el último capítulo, esas funciones no sean en modo alguno únicas. Por ejemplo, en un partido político, los miembros se dividen desde un principio con arreglo a los que van a ser sus papeles: militantes de base, funcionarios más regulares, tesoreros, secretarios, portavoces, directores de propaganda y, por último, quienes formulan el programa, quienes toman las decisiones, los líderes. ¿Qué base tiene esta división de funciones? Desde un punto de vista ideal, el talento y la competencia; de hecho, la edad, la práctica, las relaciones, cierta capacidad y dotes aprovechables y otras cosas por el estilo (3). Son atributos, merecidos o usurpados, justificados o impuestos, que se corresponden con la organización de modo menos natural que, por ejemplo, la edad y la experiencia que hacen al padre y la madre más aptos que sus hijos para regir la familia, pero que son, no obstante, eficaces y aceptados. El miembro de base de un partido puede admitir de mala gana la superioridad de un cierto líder, pero aun así permanece en su esfera, como el hijo que se cree más capaz que su padre acepta las funciones que le asignan su edad e inexperiencia. El hijo llega un día a ser padre, y el militante puede, por suerte, voluntad, capacidad o dureza, llegar a desplazar al jefe del partido; pero estos cambios individuales no afectan al carácter escalonado de la organización, a su permanente división jerárquica. ¿Por qué?

Porque hay entre los seres humanos un fondo de desigualdad que actúa como principio diferenciador. Por eso toda empresa comunal ha de basarse en la autoridad como instrumento de esa desigualdad, de manera espontánea cuando ciertas personas se destacan como «jefes naturales», o por imposición cuando, como es lo más común, alguien ingresa en un grupo que tiene ya estructura propia. Lo vimos en el caso de una organización compleja como es un partido político, pero lo mismo ocurre en una empresa industrial, un ejército o el Estado. Se da incluso en el caso más simple, el de la amistad entre dos personas: siempre hay situaciones en las que una de ellas re-

(3) El principio de articulación varía de un grupo a otro. Cuanto más fundamental es una función social —Ejército, Iglesia— más regulado está su principio promotor. En grupos menos básicos los miembros están más intercambiados, lo que significa que la autoridad es más personal, menos rígida. Es interesante señalar que empresas y negocios ocupan una posición intermedia. Cuando más nos alejamos en el tiempo de las primeras fábricas de la revolución industrial, encontramos menos autoridad, junto a una política de promoción más flexible.

conoce la autoridad natural de la otra, de modo que en su obrar conjunto se advierte una diferenciación. La autoridad es la condición de existencia de los grupos humanos, como es la condición de pertenencia a un grupo complejo cuyas partes son grupos menores. La autoridad presupone la jerarquía, y, a la inversa, no puede haber jerarquía sin autoridad. Imaginemos la una sin la otra. La autoridad —de los padres, los mayores, los sacerdotes, los superiores en el trabajo— que no se apoya en una jerarquía ya existente sólo puede ser del tipo que llamamos *carismático* y que en el capítulo primero hemos descrito como la del profesor dotado de un imperio, una influencia y una respetabilidad naturales. Tiene autoridad, pero el grupo que forma con sus discípulos no es permanente; se desintegra en el momento en que se separan. Lo mismo ocurriría con cualquier otro tipo de persona carismática, y hubiera ocurrido, por ejemplo, con San Francisco o San Ignacio si quienes les rodeaban no hubiesen estado ya consolidados en una orden al llegar su muerte. Ninguna sociedad puede surgir sin otro fundamento que el de una autoridad carismática, porque funciones que han de ser ordenadas y permanentes dependerían por entero del encuentro casual entre ese individuo único y su público. Sólo el maestro, padre, policía, capataz, patrono o entrenador excepcional podría hacer que un grupo funcionase como tal, es decir, como un individuo múltiple, una persona moral, una institución. La falta de esa autoridad rara e individualizada supondría el colapso de la empresa.

Por otro lado, una estructura jerárquica sin autoridad a todos los niveles se agota y acaba por reducirse a un nivel único, se desvanece. Así suele ocurrir en los estados débiles, generalmente en la fase que preludia una revolución. El hábito y la inercia se traducen todavía en actos rutinarios suficientes para que el aparato burocrático funcione, pero quienes ocupan los diferentes escalones del poder se dan cuenta del escaso y

vacilante respaldo que reciben de sus superiores inmediatos, hasta que se hace patente la fragilidad de todo el edificio. Surge entonces lo que el historiador Crane Brinton llama un «gobierno ilegal», un contrapoder enfrentado al poder oficial y que absorbe su fuerza. Digamos de pasada que el caso muestra los límites de la autoridad: no basta ostentar la autoridad de modo casi inconsciente; quien la encarna debe tener plena conciencia de su significado, su contenido y sus exigencias. La dejación en el ejercicio de la autoridad es el principal síntoma de la enfermedad que hace que un grupo, sociedad o Estado se marchite sin remedio, porque la vacilación y el letargo en las alturas son rápidamente percibidos en los escalones inferiores, hacen brotar la desconfianza entre quienes ostentan autoridad, nadie se atreve ya a ejecutar unas órdenes que se dan sin convencimiento, y quienes están en situación de tomar decisiones empiezan a dirigir sus miradas hacia el «gobierno ilegal» en busca de directrices con verdadera autoridad. Parece, pues, evidente que la autoridad se basa en la convicción de su utilidad y de que su uso para fines concretos es condición primordial para alcanzar los objetivos sociales.

Lo que hoy llamamos la «crisis» de la sociedad occidental se debe a la falta de comprensión de esos dos componentes de la autoridad. ¿Cuándo y cómo se nos hace presente la autoridad? Cuando se la ejercita; en otras palabras, cuando se origina una especie de corriente que va de un *acto de voluntad* (en esencia un acto político) a un *acto de obediencia.* Tal es la autoridad en su forma más cruda, aún no racional ni dirigida a un fin moral. Pero ya la suscite una ley intangible o la palabra escrita o hablada, la esencia de la autoridad es manifiesta. Y es obvio que en nuestra sociedad ese tipo de actos de voluntad se ha visto debilitado, de un modo decisivo, porque la autoridad ya no es considerada como algo positivo ni siquiera por quienes la ostentan. Es curioso que nuestros contemporáneos

suscriban la tesis evolucionista del origen animal del hombre como algo científicamente demostrado y no obstante rechacen el corolario de que los seres humanos viven, como los monos, en comunidades organizadas jerárquicamente, con una autoridada derivada de la edad, la fuerza, la capacidad y otros motivos del mismo orden. Pero, como ya dijimos, si entre los animales la autoridad se deriva —si nos fiamos de los estudios de Konrad Lorenz, Robert Ardrey, Jane Goodall y tantos otros— de ciertos atributos fisiológicos y biológicos tales como la fuerza física, la edad o el *status* de macho dominante, entre los hombres la autoridad tiende a la creación y conservación de una comunidad efectiva, progresiva e inspirada en los valores más estimados, y por ello se inviste con ella a individuos y grupos dotados de ciertos atributos morales. Esto explica también la institucionalización de la autoridad entre los hombres cuando estos atributos morales se transmutan en valores y se hacen permanentes, mientras que los atributos físicos que priman entre los animales son transitorios y disminuyen con la edad. Lo que esto implica es que, en vez del instinto gregario que reúne a los animales, el hombre acepta de manera consciente no sólo las ventajas de la vida en comunidad, sino los deberes y sacrificios que impone. El principal de ellos es la sumisión a la autoridad, el aceptar ver nuestra libertad limitada por sus mltiples interconexiones e interacciones. Una libertad ilimitada rompería los lazos sociales y provocaría la misma frustración que la total falta de libertad. La naturaleza básica del hombre fija límites al espacio psicológico dentro del cual puede funcionar adecuadamente, y estos límites son la *libertad* y la *autoridad*. Cuando cualquiera de las dos se quiebra, el grupo experimenta una pérdida de impulso vital, y sus miembros, por una razón no tangible, pierden su integridad espiritual, moral, y por último su integridad física.

Así ha ocurrido innumerables veces cuando un sistema so-

cial, organizado en torno a una cierta forma de autoridad, se derrumba al sufrir un gran choque. Podemos identificar esa sacudida como el paso súbito de una autoridad a otra, en el que la nueva autoridad no llega a nacer o no es lo bastante percibida. Por ejemplo, tras la conquista de Méjico por los españoles, los aztecas, acostumbrados al gobierno de sus príncipes y sacerdotes y a vivir pendientes de sus ídolos y sus ritos sagrados, se encontraron de pronto inmersos en el sistema cristiano, que no comprendían. Por un lado, escribe Ursula Lamb, las prácticas cristianas, en particular la confesión, les permitieron persistir en el hábito de consultar a cada paso a sus ídolos y sacerdotes; pero, por otro, empezó a no importarles el pecado. Al preguntarles la causa, los indios respondían: «Antes nadie hacía lo que quería sino lo que le mandaban; y la gran libertad que ahora tenemos nos ha hecho mucho daño, porque no estamos obligados a temer ni a respetar a nadie» (4). Fenómenos semejantes pueden observarse en el curso de las migraciones, sobre todo en el plano individual. Es el caso de las familias negras que en Estados Unidos se mudan del Sur a las urbes norteñas. En el Sur, la ausencia o la presencia sólo esporádica del padre en la familia es contrapesada por las muchas costumbres tradicionales y lazos sociales que actúan como autoridad anónima. En cambio, en la familia emigrada, la ausencia del padre provoca un verdadero desastre, porque en su nuevo medio no hay nada «acostumbrado». Casi las mismas observaciones pueden hacerse sobre los inmigrantes blancos europeos: incluso cuando el trasplante afecta a la familia entera y el ejercicio de la autoridad paternal no llega a interrumpirse, la inmersión en un medio en el que la autoridad es más laxa que

(4) URSULA LAMB, «Religious Conflicts in the Conquest of Mexico», *Journal of the History of Ideas*, XVII (1956), p. 4.

en su país de origen o resulta casi imperceptible se traduce en tensiones, conflictos y *anomia,* falta de normas.

Así llegamos a comprender un nuevo aspecto de la autoridad: el de ser ejercida en beneficio de la comunidad, que a su vez comprende su razón de ser. La autoridad es la expresión de la razón social, y le incumbe no sólo preservar esa racionalidad, esa organización y articulación del grupo en función de sus objetivos, sino también recordar constantemente a sus miembros con qué fin lo son. Como es inevitable, hay grupos que persiguen objetivos inaceptables y autoridades que olvidan las funciones que les son propias. Una banda de asesinos o un Estado totalitario no cumplen ningún fin racional, y tienen que obligar a sus miembros a seguir siéndolo con la promesa de fáciles ganancias o por métodos brutales. (De esto último es buen ejemplo contemporáneo el Muro de Berlín). Ninguno de estos objetivos puede considerarse racional y moral, ni la pertenencia al grupo es en tales casos moralmente vinculante. Por otro lado, la dejación de la autoridad dentro de una comunidad racional es también irracional e inmoral, puesto que atenta contra la vida de la comunidad y alienta a los elementos asociales y subversivos a costa de la seguridad, la libertad y el bienestar comunes.

La naturaleza asume la tarea de ejercer la autoridad sobre los grupos animales mediante los instintos, unidos a cambios fisiológicos, estacionales y de otros tipos. El gobierno que sobre la manada ejercen un elefante africano, un alce americano, un oso de Alaska o un elefante marino del Antártico es desafiado por los machos más jóvenes durante la estación del celo, hasta que el que mandaba acaba sucumbiendo ante uno de ellos, que en adelante será cabeza del grupo. Esto no supone un cambio racional, una conciencia de la autoridad —y por tanto de su ejercicio—, sino algo parecido al rotar de las estaciones: la naturaleza manipula una de sus partes. Sin embargo, muchos

biólogos, psicólogos, antropólogos y estudiosos del comportamiento (y quienes se ocupan de las nuevas ciencias de la etología y la sociología, como Edward O. Wilson y Eibl-Eibesfeld) sostienen que otro tanto ocurre entre los hombres, salvo que en su caso las motivaciones —lo que Wilson y otros llamarían la gama de un comportamiento con base genética— son más numerosas. Dicho simplemente, los animales tendrían una gama de motivaciones más pobre que los humanos, pero ambas están determinadas por la genética o el medio. Un etólogo, Anthony Storr, dice, por ejemplo, que la competencia por la exploración del espacio entre Washington y Moscú no es más que una continuación «ritualizada» de la guerra fría, del mismo modo que en el relato de Jane Goodall los chimpancés ritualizan su agresividad en vez de consumarla. Según esto, lo que los seres humanos añadirían al comportamiento animal —que se convierte así en una especie de norma tácita— es la mayor complejidad del campo de acción (en el caso que acabamos de citar, la pugna entre países) y la mayor riqueza de sus ritos y símbolos (5). Pero estas teorías no tienen en cuenta que la semejanza entre el hombre y el animal es superficial, ya que lo que distingue a nuestra especie, la imaginación, el afán de mejora, el conocimiento del bien y del mal, carece de equivalente en el reino animal. Pero no olvidemos que esas cualidades, aun siendo prendas admirables de la condición humana, harían del hombre una criatura salvaje, impredecible e inexplicable en el seno de un grupo no cimentado en la autoridad. Podemos hacernos una idea de tal situación a la luz de lo sucedido en ciertas sectas medievales, y en otras más recientes que no reconocen estructura ni autoridad. El hombre explota

(5) Todos los investigadores de la vida animal están hoy de acuerdo en que también los animales tienen sus ritos, especialmente en la época del apareamiento.

al límite las posibilidades que la imaginación, aliada con la inclinación al mal moral, le ofrece, y convierte así al grupo en una concentración tumultuaria, ingobernable y carente de permanencia; algo incomparablemente peor que una manada de animales, por cuyos miembros vela la naturaleza, es decir, las limitaciones que los instintos y la falta de imaginación les imponen.

Podría alegarse, y así se ha hecho a menudo, que precisamente esas facultades superiores permiten a los seres humanos *interiorizar* la que empezó por ser una autoridad exclusivamente externa, de modo que acaban obedeciéndose a sí mismos y haciendo aquella autoridad exterior superflua. Quienes sustentan esta opinión consideran la autoridad como algo humillante, que contrarresta y reprime los genuinos deseos y la sagrada libertad del individuo. Volveremos sobre el tema al tratar de los enemigos de la autoridad en el capítulo cuarto. Pero ya podemos decir que el problema es muy semejante al que nos planteaba el líder carismático, que no necesita estar integrado en un orden institucional y puede imponer la disciplina (nuestro ejemplo era el aula) por la simple irradiación de su personalidad o capacidad. Hay también fuertes personalidades capaces de someterse a la propia autoridad; pero la mayoría de los hombres no son así, y para integrarse en las actitudes y fines comunales necesitan de una continua advertencia que les ayude a adquirir hábitos; precisan de una autoridad ejercida no en su interior sino sobre ellos. Y aquí conviene repetir que la autoridad no es una vaga abstracción que flota sobre el grupo humano, sino una garantía racional de orden y estructura fuera de la cual la mayoría de las personas no pueden funcionar adecuadamente. Digamos de pasada que tampoco se trata de una postura «elitista», puesto que los individuos que ejercen la autoridad sobre sí mismos han de estar tan sujetos a la autoridad común como los otros. Siempre son posibles

graves discrepancias entre los objetivos de esos individuos (que en aras de ellos se autodisciplinan) y los de la comunidad.

Para aclarar estas cuestiones, consideremos los casos de la orden religiosa y del *kibbutz* israelí. Puede decirse que en el primero, la motivación individual para someterse a la autoridad (divina) es muy grande, y que en el segundo, la que supone la protección de la nueva patria contra las incursiones enemigas es también algo incuestionable. En otras palabras, la autoridad, de Dios o de la nación, se halla profundamente interiorizada tanto en el fraile como en el miembro del *kibbutz*. Y, sin embargo, quizá no haya otros dos lugares donde la autoridad externa sea más vigorosamente impuesta. ¿Hemos reflexionado lo bastante sobre las razones por las que la rutina diaria del fraile, con sus rezos, trabajos, vigilias, lecturas edificantes, etcétera, o la de miembro del *kibbutz*, dispuesto las veinticuatro horas a trabajar o tomar las armas, exigen más y no menos autoridad que la vida cotidiana del miembro normal de una sociedad? La razón es que cuanto más interiorizada está la autoridad —cuanto más alta es la motivación individual— más interpreta el miembro del grupo su función como un servicio, que exige sacrificios y lo integra con la raíz misma de su comunidad. Una sabiduría más que humana parece haber presidido estos ordenamientos, en los que aquellos en quienes son mayores la conciencia social y la disposición al sacrificio se someten también al tipo de autoridad más intensivo. Por eso el ejército, la policía, los bomberos o el personal de un centro sanitario, hombres y mujeres en los que suele predominar la vocación, aceptan del mejor grado una fuerte autoridad externa que viene a completar una autodisciplina en la que, por su misma intensidad, no puede confiarse por entero, y necesita integrarse plenamente en el entramado de servicio en que la sociedad descansa.

La autoridad no es, pues, un monolito, sino que tiene ros-

tros múltiples y actúa con diferente intensidad y concentración. Puede decirse que es tan varia como los órdenes y funciones de los que el hombre participa en una sociedad bien estructurada. De acuerdo con esas reflexiones, la autoridad se nos presenta en su forma más concentrada en aquellas categorías de cuya función cree la sociedad que depende su misma existencia: la religiosa, la militar y la jurídica. Las sociedades mínimamente estructuradas, como la tribu, concentran esa autoridad en la asamblea de jefes y ancianos sin la que no habría existencia tribal, es decir, social. Al otro extremo del espectro, los clubs privados, por ejemplo, ofrecen una autoridad mínima, porque desde el punto de vista de la comunidad su existencia no es indispensable y resulta intercambiable. En consecuencia, la autoridad es más expresiva de la existencia de la comunidad allí donde su función consiste en preservar la esencia estructurada de la sociedad, es decir, su *desigualdad* básica.

La autoridad es esencialmente *desigualitaria* porque, según la imagen ya utilizada, es como una corriente que brota de un acto de voluntad (individual, colectivo o divino, directo o delegado) y desemboca en un acto de obediencia. Dicho de otro modo, la autoridad expresa el primer acto, fundamentalmente desigual, por el que la sociedad se constituye. Aquí sería tentador sugerir que detrás del acto de voluntad hay siempre un talento superior, una mayor competencia, una personalidad admirable o incluso un mejor organizador de las empresas comunes. Carl J. Friedrich opina que la autoridad es el acto de «conseguir la anuencia de otros», lo que significaría que una persona puede ejercerla siempre que tenga «capacidad para razonar»; para razonar, añadiríamos, en materias que exigan especial competencia, y de un modo que los demás acaten, obedezcan. Tal es la esencia de la autoridad, según Friedrich (6).

(6) Carl J. Friedrich, *Tradition and Authority* (Nueva York, Praeger, 1972), p. 55.

Pero este concepto prescinde de otras muchas manifestaciones de la autoridad y otros muchos motivos de acatamiento. Lo cierto es que no obedecemos sólo a los «razonamientos» y podemos incluso obedecer sin «asentir». Dice Aristóteles que el Estado bien ordenado es aquél en el que la desigualdad es aceptada voluntariamente; y la aceptación voluntaria presupone la razón, que todos los hombres compartimos por naturaleza. Echaremos una vez más mano del ejemplo para mostrar cómo la autoridad se basa en la aceptación razonada, como piensan Aristóteles y Friedrich, y que la razón trasciende la definición que suele adjudicársele.

Durante la segunda guerra mundial, los kamikazes japoneses aceptaron la mayor «desigualdad» imaginable, la de ir a una muerte segura cumpliendo las órdenes de sus superiores, y en último extremo del Mikado, cuya autoridad era suprema, pues encarnaba a la nación. Y no pensemos que se trata de simple «fanatismo oriental», pues debemos recordar que la tradición de las grandes flotas —la británica, la alemana y otras— exigía a los capitanes hundirse con sus barcos, incluso en accidentes no bélicos. También aquí se aceptaba una suprema desigualdad, un sacrificio presumiblemente mitigado en el ánimo del oficial que iba a morir por la satisfacción de compartir con tantos héroes un noble código de honor. Un tercer ejemplo puede tomarse de los anales de la guerra civil española, cuando el coronel Moscardó, defensor del Alcázar de Toledo, se negó a rendirse al enemigo aun cuando éste le amenazó con ejecutar a su hijo Luis, que tenían como rehén (23 julio 1936).

¿Pueden considerarse razonables tales actos de acatamiento de la autoridad? Dicho de otro modo, ¿es razonable por parte de la patria o de un grupo o cuerpo exigir hasta el último sacrificio? Si respondemos que el sacrificio último no es el de la vida sino el del honor, la pregunta simplemente se amplía: ¿Es razonable la autoridad que ordena cumplir así el

honor? En cualquier caso, puesto que no a todos se les pide ese tipo de sacrificio, nos encontramos ante el problema de la desigualdad, que puede ser planteado en lenguaje de hoy como una cuestión económica: la de si una parte de la población debe aceptar «apretarse el cinturón» para salvar un período difícil que a otras categorías sociales no les ocasiona tan grandes penalidades.

De todos estos ejemplos sacamos la conclusión de que la autoridad presenta de manera razonada la desigualdad existente en toda comunidad; nos damos cuenta de que la razón es compatible con la existencia en la comunidad de diversos órdenes en los que los individuos se agrupan, de diferentes códigos —de honor, profesionales—, de múltiples funciones que difieren grandemente en importancia, ventajas, privilegios, derechos y deberes. La autoridad explica y justifica esas diferencias, aunque en muchos casos no sea fácil verlo así. Un adolescente puede no comprender la autoridad paterna, al no ver la razón de su ejercicio. «¡Tienes que hacerlo porque yo lo digo!», es con frecuencia la reacción exasperada del padre. Probablemente, el adulto comprenderá más tarde lo que el adolescente no podía ver, o veía pero no aceptaba, en parte por obstinación, en parte por el deseo de poner a prueba la firmeza de la autoridad paterna.

En último extremo, las personas obedecen por muchas razones que no se contradicen entre sí, de modo que no resulta difícil comprender la naturaleza de la autoridad. Argüir que la autoridad es obedecida porque tiene la fuerza de su parte, es una simple perogrullada, puesto que la autoridad es simpre en cierta medida coerción, y, al menos en las sociedades no totalitarias, la gente suele aceptar esa coerción porque sabe que en general se aplica de un modo racional y forma parte de la ley. En otras palabras, la gente quiere autoridad —y está incluso dispuesta a pagar por ella el precio de la coerción— porque

quiere una comunidad ordenada y estructurada, una vida conforme a la razón. Sólo los ángeles y las fieras no viven en comunidad, y cuando el ser humano abandona la suya es para convertirse en una de las dos cosas. Además, si el hombre quiere vivir en una comunidad ordenada ha de aceptar la desigualdad. Y no evoquemos aquí los abusos feudales, la esclavitud o el sistema de siervos, los privilegios ante la ley, la economía que carga todo el peso sobre un grupo; toda sociedad razonable se halla estructurada con arreglo al principio de subsidiariedad, según el cual cada grupo de los que forman una sociedad, desde la familia hasta el Estado, tiene tareas propias que nadie puede hacer mejor y que están organizadas jerárquicamente en beneficio propio y del conjunto. En consecuencia, el cuerpo social no es ni una azarosa yuxtaposición de grupos independientes que actúan sólo en interés propio bajo un gobierno que se limita a garantizar «la ley y el orden», ni un leviatán que aplasta a los ciudadanos, desarticulándolos y reduciéndolos a una masa indiferenciada; sino una red de comunidades estructuradas en la que, ordenadas al bien común, cada una de ellas tiene su lugar y su importancia relativa. Todas poseen por derecho propio un sitio y la autoridad correspondiente; pero si esta autoridad puede ser ejercida, es sólo porque fuera y sobre ella otros grupos ejercen también la que les corresponde. Es inútil reclamar, por ejemplo, como hoy se hace en las sociedades permisivas, que la familia ejerza su autoridad moral cuando instituciones más poderosas y de mayor prestigio —tribunales, asambleas políticas, iglesias, escuelas, ejércitos— viven las agonías del desorden y el colapso moral. El principio de subsidiariedad exige que la autoridad se haga patente en las esferas más elevadas para que justifique y sostenga a las inferiores, como condición para que éstas puedan cumplir sus funciones primarias. De modo que la autoridad es ante

todo autoridad pública, y como tal trasciende la autoridad privada, aunque la incluya y la preserve.

A pesar de cuanto hemos dicho sobre la autoridad —su fundamento en la desigualdad, su carácter jerárquico, su función de estructuradora del cuerpo social, como organización y expresión de la razón social— la autoridad no es un simple principio político. Tiene raíces que con toda propiedad podemos llamar misteriosas. Jacobo I hablaba del «misterio del Estado», derivado del «derecho divino» de los reyes, que a su vez descansa en la ley divina. San Pablo decía que todo poder (entendiendo por tal la autoridad legítima) viene de Dios.

El carácter misterioso de la autoridad puede ser y ha sido muchas veces interpretado abusivamente como una mística del poder, un culto a quienes ostentan la autoridad. No es a esto a lo que nos referimos. El misterio reside en la conciencia de que la existencia social tiene sus propios fundamentos, capacidad razonadora y dimensiones morales no menos que la existencia individual, aunque la sociedad en cuanto tal no tenga «consciencia» ni «conciencia». La sociedad no es la mera suma de sus partes individuales, sino una realidad con sus propias dimensiones morales y espirituales. La discrepancia entre nuestras observaciones del yo individual (humano y animal) y el social, y la imposibilidad de reducir los datos del segundo a los del primero, nos hace hablar, quizá acertadamente, de un *misterio*. Todo lo social tiene, a pesar de su «desmitificación» por las estadísticas, las encuestas y las computadoras, un aura misteriosa, que nimba sobre todo fenómenos como la autoridad, la jerarquía y la desigualdad, porque evidentemente no forman parte de la experiencia del hombre que se contempla en soledad, que es como solemos contemplarnos. La autoridad, la jerarquía y la desigualdad nos trascienden, y por ello tendemos a considerarlas misteriosas.

No hay por qué oponerse a este modo de ver las cosas

cuando es muy cierto que el misterio de la autoridad va inseparablemente unido a su ejercicio. Los propios enemigos de la autoridad recurren a ella para desmitificarla o abolirla (7). Los etólogos Konrad Lorenz y Robert Ardrey parecen también resueltos a empequeñecer la autoridad (y sus «misterios») cuando arguyen que el hombre es anti-igualitario por naturaleza, puesto que pertenece a los primates superiores, entre los que es natural la lucha por la jefatura de la manada. Lorenz muestra que la desigualdad es indispensable para la formación de los grupos, y Ardrey dice que la eficiencia del grupo está en proporción directa con lo estricto de su jerarquía. Otros (Erik Erikson, Helmut Schorr) afirman, por el contrario, que se puede prescindir de la autoridad en la familia, el ejército o la fábrica si el niño, el soldado o el trabajador son capaces de identificarse con las órdenes e instrucciones que reciben (8). Desde luego, la plena comprensión de lo que la autoridad es y cómo funciona exige que el fenómeno sea comprendido con ayuda de la razón. El error de Lorenz, Ardrey y los demás está precisamente en derivar la autoridad de los hábitos genética-

(7) El antiautoritario por excelencia Max Horkheimer (director de la famosa Escuela de Frankfurt y coautor del estudio *La personalidad autoritaria)* tuvo un comportamiento muy autoritario para con su discípulo Jurgen Habermas (actual director de la Escuela de Frankfurt), que por su desacuerdo con él acerca de varias cuestiones teóricas se vio obligado a licenciarse en otra universidad. La principal investigación de Horkheimer trataba de descubrir las razones de la irracionalidad y el afán destructor (con los que se refiere también al «autoritarismo») que todavía impregnan la organización racional de las sociedades industriales. Pero, como ya dijimos, la autoridad *es racional*, y ha de ser quizá aún más explícita en las sociedades industriales que en las arcaicas, donde la respalda la entera estructura social con sus raíces religiosas.

(8) H. SCHORR, «Eliminierung der Aggressivität?», *Politische Studien*, Munich (abril 1975), p. 251.

mente determinados de los primates superiores, cuando en la especie humana aceptamos la autoridad por motivos racionales. (El menos racional, es decir, el niño, es quien peor la acepta.) Pero esto no quiere decir que cada manifestación de autoridad haya de ser explicada hasta conseguir el consentimiento razonado (la identificación) de los mandados e instruidos. El soldado, el trabajador, etc., llegan fácilmente a aceptar que se ejerza sobre ellos una autoridad razonable, y no exigen su legitimación cada vez que es ejercida. Ocurre así porque, al otro extremo del proceso, la autoridad engendra confianza y una sensación de seguridad sin las que las funciones ordenadas del grupo —y las individuales— se derrumbarían en detrimento tanto de los mandados como de quien ostenta la autoridad. Es un punto que ha subrayado H. J. Eysenck en su crítica de las premisas skinnerianas para el buen funcionamiento de una sociedad. Skinner sostiene que un sistema de recompensas y castigos (de «refuerzos» de la conducta deseada) puede provocar en los seres humanos, como en los animales, actitudes socialmente positivas. Para probar esta hipótesis se recurrió a un experimento: dos grupos de niños, educados uno al modo tradicional y otro al progresista pero ambos enemigos de las espinacas, fueron inducidos a comerlas, los del primero según el antiguo método autoritario y los del segundo mediante premios. El resultado fue que ambos las comieron; pero mientras que los niños inducidos mediante incentivos dejaron de comerlas apenas dejaron de recibir premios por ello, los educados al modo tradicional siguieron comiéndolas (9). Eysenck no lo dice, pero es evidente que estos últimos comprendían la situación, el alcance del medio familiar, y decidieron que la insistencia paterna, generalmente dirigida a procurar el bien de la familia, podía ser también buena en este caso. En otras palabras, quien acepta la autoridad no es necesariamente «estúpido», «servil» y «falto de imaginación», ni quien la rechaza siempre «brillante», «innovador» y «decidido». La aceptación o el rechazo de la autoridad son dictados por convicciones enraizadas en una filosofía a la que no resultan aplicables tales etiquetas.

(9) «Behaviourism, Pro and Contra», *Encounter* (julio 1975), p. 30.

3

La autoridad en la vida del hombre

El principio de autoridad es único, pero sus objetivos y articulaciones varían de acuerdo con el grupo cuya estructura organiza: familia, curso, centro de trabajo, ejército, Estado... Todos ellos son ocasión para manifestaciones diferentes de la autoridad, pero conviene reflexionar sobre el hecho de que el ejercicio de las diversas autoridades que conviven en una sociedad parece estar sincronizado, sujeto a una relación mutua que hace de todas ellas un entramado. El colapso de la autoridad en una institución, los tribunales por ejemplo, no tarda en ir seguido por su quiebra en otras partes: la Iglesia, la familia, el ejército... Se trata de un fenómeno históricamente observable, y nuestra sociedad no constituye la excepción. Podemos discutir sus razones, pero creo que la respuesta más obvia nos la da ese carácter de entramado que tiene toda sociedad, no sólo en el sentido de la mutua dependencia material de sus ciudadanos, sino en el de su interdependencia moral. La vida social se basa en gran medida en la imitación, como nos muestran el lenguaje que usamos, las modas y caprichos que copiamos, los hábitos que asimilamos; y uno de sus aspectos es la *imitación moral*. Cuando alguien hace algo insólito —bueno o malo—, se diría que de él parten en todas direcciones ondas que afectan a otros. Si, por ejemplo, un grupo de per-

sonas se aficiona a las drogas, su comportamiento llama inmediatamente la atención, e induce a unos a imitarlos mientras causa repulsión a otros. Toda una amplia esfera toma conciencia del acto y de sus implicaciones morales, ya reaccione positiva o negativamente ante él. En una sociedad nadie está aislado, aunque en la mayoría de los casos esas ondas que determinan reflejos, actitudes y respuestas sean demasiado tenues para los instrumentos que manejan encuestadores y estadísticos. Innumerables influencias se entrecruzan en la sociedad en todo momento, y las más fuertes nos afectan a todos.

Ahora bien, una de las funciones de la autoridad es actuar como conservadora de las ondas de influencia (o línea de comportamiento) que gozan de aprobación más general. Los sociólogos positivistas sostienen que la autoridad no puede ni debe ir más allá de ese papel; servir como a una ley suprema, a aquello que la sociedad considera en cada momento como positivo, es decir, como lo mejor para ella. Si una determinada sociedad tiene el canibalismo entre sus costumbres —o el consumo de drogas, la poligamia, el entierro de ciertos miembros de la casa junto con el amo muerto, la esclavitud o cualquier otra—, no hay ley superior que pueda contradecirla, y mucho menos abolirla. Esta opinión justifica la legalización del aborto en el caso de que la mayoría lo apruebe, pero no responde a la pregunta de si una mayoría parlamentaria (o de ambas cámaras) puede ser calificada de «mayoría popular» o «mayoría moral». No hay duda de que significa menos, por ejemplo, que la unanimidad de una tribu en la que el canibalismo ha sido practicado desde tiempo inmemorial por todos sus miembros como rito religioso.

A los pensadores no positivistas les parece que la sociedad no es juez último de estas materias, y que existe una autoridad moral que la trasciende y que debe ser consultada. Cuando advertimos síntomas de que el hábito de las drogas se extiende,

no esperamos a que la ley, la opinión médica o el consenso social den su veredicto, sino que nuestra *inteligencia moral* nos dice en el acto que se trata de algo condenable. Más tarde vemos que el consenso social está de acuerdo, salvo matices, con la inteligencia moral, y que la ley no tarda en seguirle, completando así la triple fuente de la que suele brotar la autoridad. En consecuencia, no es difícil ver que ésta, tal como se ejerce en los diversos niveles de la sociedad, no es un acto arbitrario, lo que con frecuencia se califica peyorativamente de acto «autoritario», sino algo conforme con el juicio y las costumbres sociales *y* con el pensar moral natural del hombre en la materia. Por eso es comprensible que las manifestaciones de la autoridad en la familia, la Iglesia, el centro de trabajo y otros lugares sigan su ejemplo y tengan un contenido análogo, sólo modificado por el carácter específico del grupo y sus fines. En la sociedad hay grupos porque alberga una gran variedad de objetivos que responden tanto a las aspiraciones individuales como a las funciones comunales. Por eso toda institución responde a un equilibrio entre lo individual y lo comunal, lo que explica su estabilidad y su presencia, con modificaciones acordes con la época y la geografía, en todas las sociedades. Vamos ahora a analizar la función de la autoridad en un cierto número de instituciones cuya universalidad resulta innegable.

a) *La autoridad en la familia*

Puede ser conveniente recapitular aquí los tres rasgos capitales de la autoridad, ya distinguidos implícitamente en nuestro primer encuentro con ella. El *primero* de ellos es que el hombre, falto en su conducta de la seguridad que al animal le da su instinto, necesita imposiciones sociales que lo capaciten para conformarse a su naturaleza de ser social. Lo que la auto-

ridad hace en este sentido no es suplantar al individuo en la definición del bien común o particular, sino señalar el camino hacia él y proporcionar un estímulo considerable para alcanzarlo. El contenido de las órdenes de la autoridad no necesita ser muy preciso: le basta con proporcionar una directriz, una serie de mandatos y prohibiciones, para actuar como fuente del comportamiento. El *segundo* rasgo es que la autoridad estructura las desigualdades fundamentales que existen entre los seres humanos, y al hacerlo amplía las ventajas que de modo *natural* disfrutan los mejores miembros del grupo. Nuestro primer ejemplo fue la clase y su disciplina, no fácil de imponer para la mayoría de los enseñantes. La autoridad es el medio de conseguir que una multitud aparentemente homogénea se divida en estratos permanentes y realice así de modo ordenado un cierto número de tareas entre las que se da una jerarquía de importancia. El *tercer* rasgo es que la autoridad, que en nuestra primera formulación cumplía sólo una función indicadora, contiene al menos una cierta concreción del bien común (o del particular), por cuanto se basa en el discernimiento moral reforzado por el consenso social en su sentido más amplio. Todo esto no significa que el ejercicio de la autoridad lleve automáticamente a la virtud o a la conducta social deseable, pero proporciona una persuasión indispensable, al disponer de sanciones en los casos en los que la razón no basta.

Aunque la familia es considerada la piedra angular de la sociedad, es a la vez la más ambigua, junto con el Estado, de todas las instituciones. La autoridad paterna es la menos protegida por la ley y por unas costumbres cada vez más extendidas, quizá porque se piensa que descansa en sólidas bases biológicas. No siempre ha sido así. En Roma, la *patria postestas* era una institución terrible, que daba al padre derecho de vida o muerte sobre sus hijos, incluido el de abandonarlos al nacer si los encontraba deficientes o mal formados. Muchas sociedades

arcaicas mantuvieron durante siglos el equivalente a esos derechos del *pater familias* romano, y en Francia fue costumbre aceptada hasta el siglo XVIII que los padres insatisfechos con la conducta de sus hijos (por ejemplo, con su modo de dilapidar la fortuna familiar) podían pedir al rey una de las famosas *lettres de cachet* para encerrarlos en la Bastilla. Pero el carácter íntimo y autosuficiente de la familia no permite una observancia muy estricta de tales leyes. Lo que de ellas ha quedado en el derecho moderno es la responsabilidad paterna hasta la mayoría de edad, más ciertas facultades como la cada vez más teórica de elegir la clase de educación que su hijo debe recibir. Por diversas razones, económicas, geográficas y legales (como es en Norteamérica la integración racial forzosa en las escuelas, con el traslado obligatorio de escolares de unos barrios a otros), este derecho de los padres está siendo poco a poco menoscabado, y es el gobierno quien cada vez más determina la crianza y educación de los hijos.

Como ya vimos, la autoridad no es sólo legal, sino ante todo moral, racional y habitual (en el doble sentido de ininterrumpida y formadora de hábitos), y arraiga siempre en un deseo innato de respeto a la autoridad. El niño nace en una familia, y cuando comienza a razonar y a hacer de sus sentimientos parte consciente de su existencia ya ha desarrollado ciertos hábitos, entre los que es el principal la aceptación de sus padres como fuente de autoridad. Hasta esa edad, el empleo de la autoridad es biológica, psicológica y moralmente vital, y el niño no podría sobrevivir ni desarrollarse sin ella. Las dificultades comienzan cuando grupos distintos del familiar empiezan a disputarse la adhesión del niño y su aceptación de la autoridad paterna. Así ocurre con los amigos, otras familias y, más tarde, la escuela, junto con otras instituciones y el tono general del medio en que vive. Dado que la autoridad paterna es inseparable del afecto, es fácil que los padres consideren el bien de

su hijo como algo incomparable que sitúa al niño por encima de cuanto le rodea, inutilizándolo así con sus mimos para la vida en sociedad. Este empleo de la autoridad paterna constituye un error, por irrazonable y dañino para las otras autoridades sociales a las que el niño está o estará sujeto. También puede darse la situación contraria, hoy la más frecuente y peligrosa: que la más alta institución social, el Estado, promulgue y aplique leyes que sustraen al hijo a la autoridad de sus padres, como las que imponen a los centros de enseñanza materias que atentan contra la vida familiar y la autoridad paterna. Un ejemplo es en nuestro país la educación sexual, como lo es en Francia la legislación que permite a las jóvenes usar anticonceptivos desde los catorce años sin la aprobación de los padres. En Italia tuve ocasión de comprobar a qué extremos tan chocantes puede llevar la lógica de la injerencia antifamiliar: carteles callejeros invitando a los niños a no tolerar mimos de sus padres porque «sólo os llaman *monos* y *ricos* para explotaros mejor». En todos estos casos, el Estado se entromete en los derechos de la familia o, en un exceso de permisividad, tolera que lo hagan personas y organismos particulares. Las consecuencias son las mismas.

El Estado no es el único culpable de esta situación, cuya responsabilidad comparten tendencias y movimientos enemigos de la familia a los que los miembros de ésta se sienten cada vez más tentados a hacer concesiones. Una de esas tendencias es la representada por los movimientos de liberación de la mujer, que socavan la integridad de la familia al pretender que las mujeres se emancipen de las tareas domésticas. Basan sus argumentos en la disociación de la mujer de sus funciones naturales, o, como dice un autor, en «hacerla pasar de la condición de mujer a la de ser humano» (1). El resultado es el descenso

(1) KARIN JUDKINS, «Towards Zero Birthrate? *Reader's Digest* (agosto 1975).

de los nacimientos en muchos países y los esfuerzos por reducir a cero la tasa de natalidad. Se da el caso de que una madre con tres hijos se vea insultada en la calle por desconocidos que la consideran una indeseable por haber traído al mundo más de las 2,2 criaturas calculadas como suficientes para renovar la población.

Otra tendencia es la de delegar la autoridad paterna en diversas instituciones, y en última instancia en el Estado. Sucede esto, según Marcel de Corte, cuando en vez de subordinar al niño al bien común de la familia ésta le hace objeto de un tratamiento privilegiado, pretendiendo depararle un futuro de tal categoría que no logra hacer frente por sí sola a tantos gastos y esfuerzos. Inevitablemente, el Estado va acaparando las funciones de proveedor y tutor de ese niño, y exigiendo como pago de sus servicios la conformidad a sus intereses y a su modo de pensar (2).

De modo que la autoridad familiar —la más permanente, puesto que la familia es el primero y decisivo agente civilizador de todo ser humano— se enfrenta a dos grandes desafíos: uno interno, por el que el hijo corre el riesgo de no ser preparado para una vida civilizada, y otro exterior, emanado de intervenciones legales que enfrentan al hijo con la familia y con la vida moral que a ella le corresponde proporcionarle. Ambos peligros constituyen la mejor guía para el empleo de la autoridad en la familia, pues reflejan muy claramente sus problemas. La familia debe precaverse de dos tipos de permisividad: la que constituye tentación natural de los padres y tiene como consecuencia el niño mimado, y la derivada de las presiones sociales, y en último extremo de las malas leyes, que fomentan los más bajos instintos del niño. A la autoridad corres-

(2) *L'Homme contre lui-même* (París, Nouv. Editions Latines, 1962, página 291).

ponde oponerse a ambas, pues tanto una como otra conducen a un ser humano apartado del buen camino, incivilizado y asocial. Suele acusarse a la educación permisiva de trastornar la vida familiar, pero apenas se habla del trastorno que causa en la sociedad, ya que la meta de John Dewey era hacer que la democracia «funcionase mejor». Pero como la esencia de la permisividad es el rechazo de toda autoridad (y, en realidad, su puesta en manos de aquellos a quienes racionalmente corresponde estarle sometidos), rechaza también implícitamente el concepto de bien común. En otras palabras, los partidarios de la permisividad confían tanto en la bondad de la naturaleza humana que creen que la no interferencia en la coducta del niño producirá automáticamente buenos resultados. De seguir su lógica, nos encontraremos a cada generación, e incluso a intervalos más cortos, con una sociedad completamente nueva —o más bien una «disociedad»—, pues cada niño criado permisivamente sigue su propia voluntad, opiniones y normas, que, por definición, no serán transmitidas a la siguiente. De modo que la consecuencia de la permisividad, si se le diese vía libre, sería la extinción de la sociedad; en una palabra, la anarquía.

El etólogo alemán Konrad Lorenz es uno de los que han sugerido que ciertos métodos y escuelas permisivos no lo son tanto a fin de cuentas. El famoso Summerhill pretende imponer la autoridad, pero con disimulo, de modo que el niño no se dé cuenta de que en realidad sigue a los modelos (sus maestros) a quienes admira. ¿No habrá en ello una mala interpretación de la naturaleza de la autoridad? En una época como la nuestra, que la teme y a la vez la escarnece, no resulta muy popular afirmar que el ser humano la necesita tanto como el amor, la amistad, la compañía y otras «evasiones» (3). Si pudiéramos

(3) El siguiente capítulo tratará de las causas de esta aversión a la autoridad.

trazar el mapa de las necesidades fundamentales como hacemos un gráfico anatómico, el sitio de la autoridad no sería difícil de localizar: estaría muy cerca del centro. Decir que la autoridad, si es que aún sirve, ha de estar disimulada y «envuelta», equivale a afirmar que el amor ha de permanecer también oculto como algo vergonzoso. En el caso de Norteamérica, es muy probable que estemos asistiendo al tránsito de la mentalidad puritana de un extremo al otro: hubo un tiempo en que mostrar las emociones, e incluso dar indicio de su existencia, resultaba algo embarazoso, y la actitud más deseable era la autoritaria; hoy se condena a la autoridad y se elogia a quien da rienda suelta a sus sentimientos y deseos. Si Summerhill y otros métodos semejantes persisten en hacer la autoridad «llevadera» para el niño, ocurrirá una de dos cosas: o el niño se encuentra frstrado en su muy real necesidad de someterse a la autoridad, o verá lo que hay tras la máscara de sus padres y maestros y aprenderá a despreciar la autoridad en cuantas formas la encuentre más tarde. Ambas reacciones contradicen su naturaleza social.

b) *La autoridad en la escuela*

La naturaleza racional de la autoridad exige que ante todo se articule de acuerdo con el fin perseguido. La autoridad paterna está impregnada de afecto y proporciona al niño sólidas bases emocionales, que a la vez justifican automáticamente en la mente del niño el uso de la autoridad. Cuanto más nos alejamos, en la escala del principio de subsidiariedad, de la intimidad del más pequeño de los grupos, la familia, más se diluye esa penetración afectiva en la autoridad. El Estado, cumbre del edificio social, no ama a los ciudadanos, y se limita a emplear la autoridad como esencia de la función de gobernar.

Una de nuestras grandes experiencias a partir de la adolescencia, y a medida que nos alejamos del círculo familiar hacia la escuela, los *boys scouts*, el ejército, la existencia adulta y el trabajo, es que la urdimbre de la vida va haciéndose más compacta y seria y estamos cada vez menos protegidos; que las situaciones con que nos enfrentamos acaban por hacerse cuestión de vida o muerte, o al menos de éxito o fracaso, con todas las consecuencias de uno u otro. En cada una de estas fases la meta de la autoridad, y por tanto su modo de ejercicio, es diferente. En la escuela, la autoridad debe ser usada sobre todo para preparar las condiciones morales e intelectuales que exige la enseñanza, así como para impartir ésta, para ampliar el horizonte del niño abriéndolo a la naturaleza y al pasado y el presente de su sociedad, en sus grados de comunidad, país, civilización.

Normalmente, la escuela es el lugar donde al niño se le introduce por vez primera en el esfuerzo mental sostenido, sistemático y con un fin concreto. Por eso, en vez del afecto, típico de la familia, lo que ahora impregna la autoridad es la necesidad de instilar en el niño la admiración por el objeto de su estudio, una admiración que solicita de él un erfuezo continuo. Aristóteles sostenía que la filosofía nació de la facultad del hombre para asombrarse ante las cosas *(thaumadzein)*; no sólo ante aquellas que percibe con sus sentidos, podemos añadir, sino también ante los conceptos, los procesos del razonar, la concatenación de los fenómenos en la naturaleza y en la mente. Entre esos objetos figura el lugar del hombre en la sociedad, así como la libertad con respecto a ella, tema continuamente presente y sobre el que todo hombre se forma opinión, la que a lo largo de la vida le dicta su propia experiencia. En resumen, este panorama que va poco a poco ampliándose y para cuya comprensión el niño sólo puede ser preparado muy lentamente exige de su parte respeto por lo que aprende y

por quienes se lo enseñan. Esto supone un gran paso desde la atmósfera familiar de amor y autoridad, porque en la familia los hábitos del niño se solidifican de manera muy gradual, y al principio inconsciente. Cuando ingresa en la escuela, el saber y el respeto por él han de serle inculcados a un ser joven, pero ya consciente, que de modo natural se resiste a la formación de hábitos nuevos y penosos. Sin la autoridad, en este caso basada más en el respeto que en el amor, el maestro no puede cumplir su tarea, que supone un gran paso adelante en el proceso civilizador. A la dificultad de la tarea contribuye el que el proceso de enseñar y aprender, a diferencia de los de la vida familiar ordinaria, se desarrolla entre dos «extremos», maestro y discípulo. La autoridad de aquél ha de ser tanto moral como intelectual, porque el niño lo ve nimbado por el aura maravillosa de que lo rodean las nuevas cosas aprendidas. El maestro es para el niño el representante de la totalidad del mundo exterior, su embajador y símbolo. Se trata, pues, de una situación eminentemente moral, y al principio más moral que intelectual (4).

Aún hay más. En el mundo del niño, padres y maestros figuran como los todopoderosos organizadores y árbitros de la vida, de una vida infinitamente rica en situaciones y todavía incomprensible. Esta actitud es profundamente humana, y en el horizonte del adulto seguirá destacando un friso de figuras admiradas (5). Incluso cuando se vuelve «cínico» y profesa el

(4) No se ha comprendido el daño incalculable que hacen a los niños las huelgas de maestros. A consecuencia de ellas, el niño llega a ver a quienes le enseñan como indeferentes a su trabajo, que es para él una actividad sagrada. No es difícil que empiece a preguntarse si sus padres no se declararán también en huelga cualquier día.

(5) «Es característico de los hombres y las sociedades... el reservar su devoción más incondicional para aquellos ideales y personalidades que les es más difícil conseguir o emular.» R. NIEBUHR, *Does Civilization Need Religion?* (Nueva York, Macmillan, 1927), p. 80.

desprecio por todos y por todo, paga un tributo involuntario a las figuras dignas de admiración que no encontró o no supo reconocer. Pero el respeto no puede ser solicitado por la fuerza; es algo espontáneo, al menos para el niño. Por eso la escuela es también el lugar donde el respeto se socializa, se extiende a toda una comunidad —la de los maestros— que incluye a quienes no lo merecen o son incapaces de suscitarlo con sus cualidades personales. Es en la escuela donde aprendemos que el respeo no se debe sólo a los respetables, sino a cada categoría en su conjunto y a causa de la función que colectivamente desempeña (6). Para conseguir esto hace falta una gran dosis de autoridad, pues la química moral del niño no le convierte en respetador espontáneo de clases enteras de personas, salvo en el caso de sus padres, por quienes siente un apego basado en la experiencia preconsciente y en la más inmediata del amor. Por otro lado, el maestro es un simple intermediario entre el saber y el alumno, y a menos que sea persona respetable también por otros motivos, el discípulo no le rendirá pleitesía. La autoridad tiende un puente entre ambos, como es también un puente entre el niño y otras categorías sociales, por las que desemboca en la sociedad plena.

¿Significa esto que inculcamos la hipocresía en el joven, al hacerle respetar a categorías enteras de personas en vez de a aquellos individuos que merecen respeto, o cuando le enseñamos modales y fórmulas que debe emplear en todo momento? Las buenas maneras y otras manifestaciones del respeto social no son hipocresía, y tampoco los mandamientos éticos distinguen entre quienes merecen o no nuestra caridad. La coexistencia social sería imposible si no aplicásemos *también* a los

(6) Max Weber llamaba a este proceso la «burocratización del carisma»: una vez que el conductor nato ha señalado el objetivo, éste es institucionalizado por personalidades menores, por los burócratas de la organización.

individuos el trato uniforme que damos a los miembros de un grupo. En las relaciones sociales normales no podemos distinguir a las personas por sus estrictos méritos, y en consecuencia hemos de conceder el beneficio de la duda a algo que, desde el punto de vista colectivo, está por encima del individuo y que es la función, el rango, el papel, la representatividad. Ofrecemos nuestros respetos a la *persona*, que era la máscara que llevaban los personajes en las tragedias griegas y que representaba tipos, no individuos. Así, la vejez ha de ser respetada, aun cuando no todo anciano o anciana sea en cuanto individuo merecedor de ese respeto.

En el curso de nuestro análisis volvemos a encontrarnos con los múltiples enemigos de la autoridad. El aula debe ser una «pequeña réplica de nuestra sociedad democrática», escribía John Dewey, y, de acuerdo con sus ideas, sus discípulos y otros pensadores han venido tratando de igualar el *status* de maestros y alumnos. Puede hacerse, sin duda, pero con grave menoscabo del objetivo básico de la escuela, que es siempre la educación, la instrucción. Quienes ven las aulas como estación experimental, como un laboratorio para mejorar las relaciones sociales o los sistemas políticos, obstaculizan y corrompen la función primordial de la escuela, que es la docente. Esto no supone una rígida negativa al cambio y la reforma, que, como nos muestran los historiadores de la educación, han sido frecuentes en materias, métodos, administración y otros muchos aspectos a lo largo de los siglos; pero el núcleo, es decir, la enseñanza de las materias consagradas por la tradición junto a otras que han llegado a hacerse importantes, es algo permanente y mucho más esencial que la inagotable pugna por alterar las posiciones respectivas de maestros y discípulos.

No nos sorprende encontrar en el centro de estas controversias el problema de la autoridad, que fuera ya el eje de la revuelta universitaria de los años 1968-70. Conviene decir algo

en particular sobre el problema principal y las consecuencias de aquellos años de desorden en la enseñanza secundaria y superior. Lo que les ha hecho dejar huella en los anales académicos no es su contenido ideológico, sino el cambio de *status*, el intento de arrebatar la autoridad a los maestros para traspasarla a los estudiantes. Pero conviene precisar que el cambio de *status* no benefició sólo a los estudiantes, sino también, y quizá sobre todo, a los jóvenes profesores, adjuntos y ayudantes. El fenómeno siguió después el curso de todas las revoluciones: el populacho (en este caso los estudiantes) constituye la «materia prima» del ataque, pero quien recoge sus beneficios es una clase ansiosa de poder que está dentro de la codiciada ciudadela sin ser aún su dueño. El resultado es que el cambio de *status* ha llevado al poder a los escalones inferiores de la docencia, en nombre del culto a la juventud, del poder estudiantil, del revisionismo histórico y qué se yo cuántas cosas más (7). Con ello, las universidades han dejado de cumplir su función, que no es otra que la preparación, en la apropiada atmósfera académica, de una élite intelectual. La naturaleza de la autoridad exige confiar esa tarea en una élite ya existente, en este caso la comunidad académica, que suscita, en el campo de su actividad, el mismo respeto natural que los padres, los dig-

(7) Los jóvenes profesores de las universidades han llevado a la enseñanza sus ideas radicales, aprendidas en clase durante los años sesenta. La transferencia de la autoridad les permite imponer esas ideas. Los resultados son visibles en todas las disciplinas. En los departamentos de Historia, por ejemplo, se desdeña la «historia narrativa» y se enseña a los estudiantes a «hacerse su propia idea» a partir de materiales reunidos por ellos mismos, y a discutir cuestiones de moda, tales como «el racismo de Abraham Lincoln». Como ha dicho un comentarista, no sólo se dirige la atención del alumno hacia cuestiones sin interés, sino que el método mismo obstaculiza la formación de un sentido histórico, del sentido del pasado como tal pasado o de lo irreductible del tiempo.

natarios eclesiásticos, los jueces o las altas magistraturas del Estado (8). El problema retorna así al papel estructurador de la autoridad, y más específicamente a la estructuración de la desigualdad, que en este contexto puede ser especialmente bien comprendida. En el caso de las escuelas y universidades, existe una desigualdad innegable entre el nivel de conocimientos de profesores y estudiantes. La tarea de impartir el saber hace aún mayores esas desigualdades, por la diferente respuesta de unos y otros alumnos, pero la autoridad proporciona también estímulos para alcanzar metas más altas.

Esta observación puede ayudarnos a comprender la autoridad. La esfera docente es muy apta para este fin. Es frecuente —y cada vez más desde la revuelta estudiantil de 1968— afirmar que los centros de enseñanza deberían ser «pluralistas» y perseguir intereses tan varios como lo son los de los estudiantes que a ellos asisten. En California, un distrito escolar anunció recientemente su propósito de suprimir las materias tradicionales —habría que preguntarse si las han enseñando realmente en los últimos treinta años— y sustituirlas por otras totalmente nuevas, orientadas a la vida, el ocio y el trabajo, y entre las que figuran cursos de ciclismo, excursionismo y canotaje, estancias en redacciones de periódicos, campañas electorales, regulación del tráfico y otros semejantes. El plan se revestía con la jerga usual sobre la felicidad del individuo, el derecho del niño a la independencia y el deseo de conseguir que la escuela y sus programas estén al fin en manos de sus consumido-

(8) En la universidad donde enseño se ha hecho costumbre que cada vez que los estudiantes se oponen a una decisión del presidente se reúnan bajo las ventanas de su despacho cantando «¡Fulano es un mentiroso» El efecto de esta falta de respeto ritualizada es incalculablemente desmoralizador, ya que no acarrea la menor sanción, no se intenta dispersar al grupo y mucho menos castigar a quienes lo forman.

res, es decir, de los alumnos (9). En él se funden el desprecio, hijo de la ignorancia, por lo que toda escuela debe, por su propia naturaleza, enseñar, y el trastrueque en la autoridad que ya advertíamos como *leiv motiv* de la revolución estudiantil y que consiste en transferirla de padres y maestros a hijos y discípulos. Ambas exigencias niegan el fin propio de la escuela, con lo cual la autoridad, que está siempre al servicio de ese fin esencial, resulta también negada. Se nos viene a las mientes la palabra *demagogia,* la intención de persuadir al pueblo a obrar en contra de su naturaleza humana racional.

Los proyectos para destruir los objetivos institucionales, y con ellos también los de la autoridad, provienen a veces de las fuentes más inesperadas. Una reciente formulación de sus fines docentes hecha por la Asociación Jesuita de Educación Secundaria (JSEA) iba encabezada así:

> El fin educativo primordial de los jesuitas es la formación humanística de los estudiantes... El desarrollo humano tanto de los estudiantes como de la facultad es más importante que las cosas que se enseñan y aprenden... No podemos... pretender llevar al ánimo de nuestros alumnos una comprensión sistemática de la naturaleza humana o del mundo mediante la percepción filosófica, el juicio ético o la reflexión teológica... La perfecta educación de nuestros días debe transmitir las capacidades tecnológicas básicas... En cierto sentido, quien posee en nuestro tiempo la *eloquentia perfecta* es el hombre que tiene conciencia de los valores

(9) Una pequeña encuesta informal que hice entre mi clase de Brooklyn College me demostró que, desgraciadamente, sus veintiocho alumnos aprobaban con todo entusiasmo los nuevos programas californianos, en nombre del derecho del estudiante a elegir sus materias. A ninguno se le ocurrió que el programa de California también era impuesto, y suponía un auténtico martirio para los buenos estudiantes.

> [¿cómo puede tenerla si los jesuitas admiten que al estudiante no puede dársele una comprensión sistemática de la naturaleza humana y del mundo?], posee múltiples capacidades, en especial la de comunicarse, y es al mismo tiempo un tecnócrata.

Para el espíritu que informa este programa, la escuela se convertiría en *ancilla* de la tecnología, aunque en su «Preámbulo a la Constitución de la JSEA» los educadores jesuitas acusen a la «vieja escuela» de aceptar «los falsos valores y supuestos y las mitologías de clase y culturales... vigentes en el país», o el falso patriotismo de los ricos. Lo preocupante de este y otros pasajes no es sólo que los educadores jesuitas vuelvan la espalda a la teología, la filosofía y la ética, sino que suscriban el supuesto relativista —y marxista— de que cada época tiene su verdad que niega la anterior. Esto no es una mera corrección del curso de los objetivos institucionales, sino la pulverización de la autoridad, que no será ya garantía de una elección racional. A la vez socava la autoridad paterna y, de hecho, cualquiera otra autoridad sobre el joven. En *The New Totalitarians,* Robert Huntford cita al ministro de educación sueco Carlsson:

> El objetivo de la nueva escuela es acabar con el respeto por la autoridad y sustituirlo por la disposición del niño a cooperar con el grupo. El viejo orden social está derrumbándose y hemos de encontrarle un sustituto. Por eso pedimos una actitud colectivista y aplicamos a la escuela la experiencia obtenida en los sindicatos.

Y Huntford comenta:

> La autoridad que los suecos destruyen ante los ojos del niño es la de los padres, los maestros y los empre-

sarios, pero no otras. Condicionan al niño para un perfecto conformismo, para aceptar los objetivos y métodos que el grupo le imprime. El resultado puede muy bien ser, aunque no entrase en sus cálculos, que quienes ocupan puestos directivos en la sociedad sueca puedan disponer a su antojo de una grey formada por individuos serviles.

c) *La autoridad en la Iglesia*

Todas las religiones pretenden tener un origen divino, y en consecuencia una autoridad también divina, manifiesta tanto en aquel origen como en la continua influencia sobre la vida de los fieles, es decir, en la providencia. Incluso podría decirse que la autoridad religiosa (divina) es el prototipo de toda autoridad, puesto que la desigualdad y el carácter jerárquico que toda autoridad supone se dan radicalmente en la de Dios sobre los hombres. Esto es cierto en toda sociedad, desde aquéllas, como la de los incas peruanos o el Japón del Mikado, en que el emperador, rey o faraón era tenido por un dios o su vástago, hasta las naciones occidentales que aceptaban el derecho divino de los reyes. El historiador francés Marc Bloch escribió una extensa obra acerca de la facultad de hacer milagros que tenían los reyes de Francia, cuyo poder para curar fue atestiguado durante generaciones. Bloch afirma que la idea de ese poder taumatúrgico procedía de Israel y pasó, a través de Cristo, a los reyes de Francia.

Al tratar de la autoridad de la Iglesia en un libro como éste, no podemos ocuparnos de la autoridad divina en sí y hemos de pasar a la propia institución eclesiástica que le sirve de mediadora, que la pone en contacto con los seres humanos.

¿Qué fin tiene esa autoridad? Todas las religiones responden que su fin es la *salvación,* la adhesión a creencias y prácticas que abren al hombre el camino de la beatitud, la inmortalidad y la identificación con el designio divino. Este objetivo sobrenatural pone la autoridad de la Iglesia por encima de todas las demás, puesto que su fin no es tan sólo la integración social de acuerdo con la naturaleza racional del hombre, sino su integración espiritual a través de la fe, y también de la gracia divina. Estamos, pues, en un nivel superior al de la sociedad, más allá de la cooperación que se espera, y suele obtenerse, de las instituciones. Quien coopera con el esfuerzo humano no es ahora padre, maestro o juez, sino Dios, cuya voluntad no puede ser calculada, supuesta ni forzada. En este punto, el papel de la Iglesia se hace evidente: es la única autoridad que ayuda a la integración del hombre en la economía de la salvación, aunque no pueda hacer mucho más que el padre y el maestro, es decir, situar dentro de la esfera de acción de su autoridad al siempre recalcitrante individuo.

Si la autoridad de la Iglesia se ejerciese en proporción a la importancia de la salvación, no tendría límites, y sería por ello tiránica. Pero ya hemos visto que todo tipo de autoridad lleva consigo un factor limitador, acorde con su racionalidad: en el caso de la familia, el amor dulcifica la autoridad paterna; en el de la escuela, el respeto por el futuro hombre ilustrado, o simplemente educado, que allí da sus primeros pasos evita que el maestro se convierta en déspota. En la comunidad espiritual, es el respeto sobrenatural por un alma creada por Dios el que actúa como factor inhibidor o, mejor, el que conmina a los miembros de la Iglesia, superiores jerárquicos incluidos, a no tratarse mutuamente según una mundana «acepción de personas» sino a la luz del reconocimiento de que también *el otro* lleva el sello divino.

En consecuencia, la autoridad religiosa es tan flexible como

cualquier otra; se ejerce dentro de unos límites; reconoce su función de intermediaria. Esta función se percibe incluso mejor en el caso de la religión, donde el campo de fuerza entre Dios y el hombre, los dos polos de la mediación, es como un modelo para los demás tipos de autoridad. La escuela media entre unos hechos culturales y científicos y el joven que busca integrarse en un mundo descrito vagamente como el de la educación y el saber. A esta mediación se la denomina enseñanza. La Iglesia media entre la voluntad de Dios y la aspiración del hombre a alcanzarlo, y entre tanto a obedecer sus mandamientos, modo imperfecto de llegar a El en esta vida. Tal es el significado de la palabra *religio* (ligar, conectar, atar, *religare*), con su asunción implícita de que en el campo de fuerza hay un agente humano que pesa en el proceso, aunque sea incapaz de llevar a cabo la unión última, de la que sólo es testigo e instrumento. Quienes pretenden, hoy como ayer, un cristianismo «sin religión» creen, en realidad, que la mediación es innecesaria, e incluso falsa y nula. Para ellos, la autoridad de Dios puede alcanzar directamente al hombre; idea que debemos rechazar, por cuanto el hombre es frágil, y por lo mismo, campo de batalla de innumerables fuerzas, como el hijo y el discípulo son débiles e ignorantes hasta que alcanzan, a través de la familia y de la escuela, un contacto mediato con la sociedad, la civilización, el saber sistemático y la aptitud. Como la familia y la escuela, la Iglesia es una institución indispensable para la plenitud de la vida espiritual del hombre con vistas a la salvación. Como dice el gran teólogo y filósofo Hans Urs von Balthasar, sólo un concepto infantil de la libertad puede considerar la autoridad de la Iglesia como agresiva, e imaginar que podemos ser frente a ella «adultos» no necesitados de consejo. El Espíritu Santo y sus carismas significan que todos debemos ocupar nuestro sitio y ejercer las responsabilidades que nos incumben dentro de una organización. Las responsabilidades de

que Cristo invistió a la Iglesia no están limitadas en el tiempo, y su ejercicio tampoco limita la libertad del cristiano.

Una vez más, vemos cómo la autoridad ocupa un lugar definido en nuestro orden de cosas, y cómo una autoridad no destruye a otra, sino tan sólo la limita, permitiendo así que la organización reciba estructura adecuada. El conjunto está ordenado en vista de su fin. Ya dijimos que el padre tiene una amplia gama de medios a su disposición para llevar al niño a realizar su naturaleza social; la gama del maestro es algo más pobre, porque su campo de acción se limita a un sector de esa naturaleza social del niño, y en el resto actúan impulsos más altos que los sociales: el saber por el saber, la ampliación del horizonte educativo, la integración histórica con el destino de la humanidad a través de los empeños culturales. El fin religioso es el más estricto, aunque abarca todos los aspectos de la vida. A través de él, el individuo se integra en la economía de la salvación mediante actos morales que no son sólo actos entre el hombre y su prójimo, sino también y primordialmente entre el hombre y Dios. La Iglesia es el agente divino para alcanzar ese objetivo; de ahí que a la vez pueda y no pueda tener la casi ilimitada paciencia del padre con el hijo desobediente. *Puede* porque Dios es infinitamente bueno; *no puede* porque la ofensa hecha a Dios es más grave que la inferida al prójimo, aunque con gran frecuencia sea medida por ésta como patrón más inmediatamente accesible.

No olvidemos que, de un modo u otro, todas las religiones dan por supuesta una ofensa original del hombre a Dios que explica su condición culpable ante el ser divino y su necesidad de ser coartado en su vivir terreno para que pueda resistir a sus impulsos egoístas y pecadores. Pensemos lo que queramos del pecado original, siempre nos hará reflexionar aquello de Pascal, quien dijo que es la cosa más inexplicable, pero que sin él no hay manera de explicarse la conducta del hombre. Según

la doctrina cristiana, de no haber cometido esa falta, el hombre seguiría necesitando una autoridad sobre él, pero la acataría del mejor grado, no sería coercitiva. Sin embargo, todo el que ha tenido que tratar con otros desde una posición de mando sabe la resistencia que el hombre opone incluso a los esfuerzos más razonables para hacer lograr sus propias aspiraciones. Otro gran genio religioso, Kierkegaard, escribió que «la desgracia de nuestra época... es la desobediencia, la resistencia a obedecer». Y añadía este penetrante diagnóstico:

> Nos engañamos a nosotros mismos y a los demás al querer convencernos de que se trata de dudas, cuando no es sino insubordinación. No es la duda de la verdad religiosa, sino la insubordinación contra la autoridad de la Iglesia la que tiene la culpa de nuestra desgracia y es causa de ella. La desobediencia es el secreto de la confusión religiosa de nuestra época (10).

La duda estaría en la línea de la indagación intelectual; en cambio, la insubordinación contra la autoridad religiosa es de naturaleza moral y espiritual, la raíz misma del pecado, pues, y también aquella de la que brota la necesidad de la autoridad. Pero el pasaje kierkegaardiano tiene aún otra implicación más profunda, aunque quizá no acorde con todo el pensamiento religioso. Kierkegaard sugiere que la insubordinación no nace porque la autoridad religiosa no sepa cómo reaccionar frente a la duda, sino porque en el siglo XIX (y, podemos añadir, en el XX), en medio de una creciente indiferencia en materia de fe, la autoridad religiosa argumenta, razona, explica, y pierde así toda su fuerza, se hace esclava de la argumentación, hasta acabar en una simple escuela de pensamiento, cada

(10) *On Authority and Revelation* (Nueva York, Harper, 1966) p. XV.

vez más mundana. La autoridad religiosa ha de funcionar como tal y no limitarse a dar las razones por las que debería ser obedecida. Una Iglesia no es una escuela, y no debe comportarse como si lo fuera. Ya he dicho que la postura de Kierkegaard puede no resultar aceptable para quienes sostienen que la fe necesita el soporte de la razón; pero no cabe duda de que el pensador danés puso el dedo en un punto esencial para la verdadera naturaleza de la autoridad, religiosa o de cualquier otra especie. Toda mediación debe tener en cuenta quién está en el extremo receptor del proceso. En el caso de la religión, más aún que en otros, el receptor suele ser una criatura recalcitrante. En aquéllos, la «recompensa» por aceptar la autoridad es inmediata y obvia; en éste, intangible. Una vez más vemos cómo el ejercicio de la autoridad no sólo se infiere de la naturaleza del emisor del mensaje, o de la del mensaje mismo, sino también de la de aquellos a quienes se dirige. En este sentido, el hombre es un ser destinado a la autoridad (11).

El imponente carácter de la autoridad religiosa obliga a las Iglesias a adoptar posturas y tipos de organización muy estrictos y por ello con una fuerte impronta autoritaria. También aquí podemos establecer una analogía con la familia y la escuela. La sociedad puede admitir al niño mimado y el adulto mal educado, pero esa laxitud no autoriza a padres y maestros a ser laxos en sus respectivas tareas. Como intermediarios, tienen que transmitir el «mensaje social» completo al hijo y el discípulo, y asegurarse de que la asimilan. Igual ocurre con la Iglesia: la misericordia de Dios sólo a él corresponde, pero la

(11) El propio Kierkegaard, preocupado por el problema de la autoridad divina, convierte en centro de su pensamiento religioso el caso de Abraham, dispuesto a sacrificar a su hijo por la autoridad de la sola voz de Dios, contra la razón, el amor paterno y el conocimiento de no poder tener más descendencia.

Iglesia ha de procurar que se guarden sus mandamientos, a ser posible con plena conformidad cordial y mental.

Como la educación y la vida familiar, también la vida religiosa padece en nuestros días una seria crisis. Ya hemos dicho que se pretende incluso abolir la religión, alegando que bloquea el libre fluir del carisma divino hacia el hombre. Junto a esta crisis de la religión (que lo es, en realidad, del concepto de *mediación)* hay, lógicamente, una crisis del sacerdocio, de los seminarios, de la autoridad episcopal y papal. La razón puede de esquematizarse diciendo que el concepto de mediación, y por tanto el de autoridad, son hoy víctimas de un formidable ataque. Eliminad la Iglesia «institucional», la doctrina, los formulismos en la oración, etc., dicen los críticos, y dejad que Dios venga a cada hombre. ¿Qué puede ocurrir si se logra eliminar a la autoridad mediadora? Una repetición de lo ya sucedido en las universidades después de 1968: no un esfuerzo honrado por abolir la autoridad (esfuerzo que la naturaleza humana excluye), sino tan sólo su traspaso. En las universidades, ese traspaso ha sido de la ciencia a la ideología más osada, de una élite a los demagogos; en materias religiosas, la abolición de la Iglesia institucional sólo puede llevar lógicamente al traspaso de la autoridad de Dios al hombre, lo que significa la indiferencia religiosa de la gran mayoría, difícilmente compensada por el entusiasmo personal de unos pocos, cuya espiritualidad, ya sin riberas, empuja al amor a sí mismo hacia un último exceso: la autodivinización. Volviendo a nuestra comparación acostumbrada, la fe sin religión —los «cristianos sin Iglesia», en frase de Leszek Kolakowski— serían como el hijo que usurpa el papel del padre o el discípulo que se cree sabio (12). La comparación sólo resulta inadecuada en el sentido de que la paradoja a que apunta es por fuerza insuficiente

(12) *Chrétiens sans Eglise* (París, Gallimard, 1969).

para expresar la enormidad que supone el autoidólatra (13).

La crisis religiosa es, pues, una crisis de autoridad o, como decía Kierkegaard, de insubordinación. Quienes debían ejercerla han sucumbido a una falacia básica y ahora no hacen sino apurar hasta el fin la consiguiente reacción en cadena. El hombre (o la institución) que no hace uso de la autoridad de que está investido no cree, en lo profundo de su corazón, que le sea legítimo usarla. La legitimidad pertenece ya en su fuero intero a los contrarios, a la historia, al futuro. El mismo se encarga de liquidarla para que cuanto antes pueda surgir una situación más legítima, aun cuando es totalmente inversa. En el caso particular de la actual crisis religiosa, quienes ostentan la autoridad están convencidos de que lo único legítimo es prescindir de ella, y por tanto de toda institución, tradición y mediación. De ahí la anarquía en las conferencias episcopales y los sínodos pastorales, el interdicto sobre la misa tridentina, los cambios en la liturgia, la burla de los sacramentos. Los llamados «grupos experimentales» heredan la autoridad así dispuesta, pero no pueden hacer nada con ella porque también ellos albergan la sospecha de no estar respaldados por una autoridad divina. Si eso es verdad, la salvación no es más que un mito y la mediación un disfraz. El marco institucional de la Iglesia puede subsistir, pero sólo como un organismo social secular. La mejor analogía sería la de una familia sin amor o una escuela sin respeto por el saber.

Hay quienes, razonando *post facto* sobre la actual crisis religiosa, hacen suyo el argumento de Carl Friedrich: «Cuando una tradición se ritualiza, y se convierte con ello en símbo-

(13) Hay una frase de un seguidor de Kant, Forberg (finales del siglo XVIII), que resume bien el concepto del autoidólatra: «El que ve a la divinidad fuera de sí mismo, en el fluir de las cosas, nunca la encontrará.» Citado en C. FABRO, *God in Exile* (Westminster, Md., Newman Press, 1968), p. 519.

lo, puede ganar en fuerza emocional lo que pierde en contenido específico. A medida que esto ocurre, pierde fuerza como base de la autoridad, puesto que el razonamiento no puede basarse en un símbolo» (14). Elijo este pasaje porque representa una interpretación de la religión diametralmente opuesta a la de Kierkegaard. La tesis general del teólogo danés era que la religión implica una decisión existencial del hombre, un compromiso total, en el que la razón desempeña un papel secundario. Lo que él entendía por «sometimiento» a la llamada y la orden de Dios (véase su constante preocupación por la disposición de Abraham a sacrificar a Isaac) era un total doblegamiento de la personalidad, sin reservas, y sobre todo sin argumentos, sin sutiles distingos, sin discusión. El profesor Friedrich cae en el error opuesto, aunque en el pasaje citado no se refiere al problema de la religión: hace a la autoridad exclusivamente dependiente de la razón, la cual, afirma, no puede basarse en un símbolo. Por ello la autoridad, cuando se ritualiza con ayuda de símbolos, pierde su contenido, aunque pueda ganar en atractivo emocional.

Pero la autoridad, aunque dirija al hombre hacia fines compatibles con la racionalidad, no es un mecanismo dialéctico. Apela a la razón, pero también a la voluntad, sobre todo en materia religiosa, en la que la voluntad, deformada por el pecado original, ha de ser solicitada aún con mayor firmeza que la mente disconforme. El objetivo no es, por supuesto, quebrar la voluntad, sino obtener su consentimiento por diversos medios, entre ellos la coerción juiciosa. En la experiencia humana no se ha encontrado nada mejor que el *entrenamiento del hábito,* que es también el carácter formal de la educación, los buenos modales, las actitudes civilizadas e incluso las más altas virtudes. En este sentido, la autoridad es un recordatorio perma-

(14) *Tradition and Authority,* p. 61.

nente, y por ello un reforzador, de los hábitos; pero como éstos brotan de una primera aceptación consciente seguida de una automatización interiorizada, puede decirse que la autoridad procura la *ritualización de los buenos hábitos* (15). En contra de Carl Friedrich, afirmamos que la tradición ritualizada y cargada de símbolos es una de las más fuertes exigencias de la autoridad, tanto más a medida que pasamos de un grupo pequeño y unido como es la familia a otros mayores y heterogéneos, como la comunidad de fieles de una Iglesia o los ciudadanos de una nación. Ritos y símbolos contribuyen a la unidad que falta en un grupo cuyos individuos no se conocen entre sí. Y esos ritos y símbolos resultan tanto más efectivos cuanto más remoto es su origen, porque entonces los partícipes se sienten ligados no sólo de modo colateral, sino también por la larga estirpe de sus ascendientes y sucesores. La autoridad se ve así reforzada en varias dimensiones; podemos decir que ritos y símbolos poseen autoridad, como los individuos de ella investidos.

Las innovaciones que rompen brutalmente con la tradición dejan a la autoridad pendiente del hilo siempre tenue de la decisión de un ser humano, cortando el más fuerte de los ritos y símbolos consagrados. El cardenal Newman, al definir el «desarrollo auténtico» de la doctrina, expuso también algunas de las reglas de la autoridad:

> ... el verdadero desarrollo es aquél que conserva el curso de desarrollos anteriores, y consiste en realidad en esos antecedentes con algún añadido. Es una adi-

(15) Se puede también hacer que los recluidos en un campo de concentración adquieran ciertos hábitos; pero siempre estarán contrarrestados por un permanente rechazo íntimo, pues ni ha existido aceptación inicial ni existe después un convencimiento de la bondad de los hábitos adquiridos.

ción que ilustra en vez de oscurecer, que corrobora en vez de corregir, el cuerpo de pensamientos del que procede; y ésta es su característica, en contraste con la corrupción (16).

d) *La autoridad en los tribunales*

Según la distinción de Max Weber, mientras que el poder se halla esencialmente ligado a la personalidad de los individuos, la autoridad va siempre unida a las posiciones y papeles sociales; es, por tanto, poder legitimado. Diremos, pues, que ese poder se deriva de las leyes vigentes, incluida la que determina cómo seleccionar a los titulares de la autoridad. Recordemos también otra distinción pertinente, debida al filósofo belga Marcel de Corte: todos los grupos tienen normas o reglas; sólo la sociedad política tiene leyes. Por eso, al hablar de los tribunales, pensamos en la autoridad judicial, de cuyo alcance nadie nacido bajo esas leyes está exento, en tanto que las normas de otros grupos de la misma nación carecen de legítimo poder coercitivo. Podemos renunciar voluntariamente a pertenecer a un grupo y rechazar sus normas, pero no podemos vivir fuera de las leyes de la nación. Las leyes tienen, pues, un poder coercitivo único; y puesto que lo tienen por un designio racional, a su vez enraizado por una parte en la tradición y por otra en el derecho natural, poseen la autoridad en su plenitud.

Ningún debate tan interminable como el que pretende decidir si las leyes tienen legitimidad propia, derivada de una ley natural preexistente y universalmente válida, o su única legitimidad reside en el hecho de ser expresión de un consenso temporal de los cuidadanos, que pueden cambiarlas cuando y como deseen. Hemos dicho ya lo bastante acerca de la autoridad para poder comprender el carácter esencial de la ley: arraiga en la naturaleza racional y social del hombre y es esencial a toda comunidad estructurada. La frecuente alusión a las leyes como «postes indicadores» nos habla de su función de recordar al pueblo sus límites sociales, a falta de los instintos que en el animal cumplen ese papel. Pero es un error decir, como tantos sociólogos y juristas, que las sociedades han llegado en su evolución a un punto en el que el anónimo «imperio de la ley» puede ya reemplazar a todas las demás relaciones, la mayor parte de ellas basadas en la autoridad. Preferimos decir que la ley es inseparable de la autoridad, y que a lo que el ciudadano obedece no es tanto a esta o aquella ley concreta como a su convicción racional de que las leyes existen para el bien de la comunidad, que está por encima de cualquier ley positiva. ¿Cómo explicar de otro modo nuestra obediencia a mandatos que no figuran en los códigos? ¿Cómo se justifican, por ejemplo, el respeto a nuestros mayores, la consideración en los tratos o simplemente los buenos modales? ¿Cómo se explica que estemos dispuestos a cambiar de leyes pero no de nación, y a sacrificar la vida por la patria, aunque ese sacrificio no pueda sernos impuesto por las leyes? La autoridad, escrita o no, impregna todas nuestras manifestaciones sociales, de las que la ley escrita es sólo una parte formal obligatoria, pero con apoyos más profundos. Un destacado sociólogo contemporáneo, nada sospechoso de apego a la tradición, afirma que «la autoridad es un elemento de la estructura social más universal incluso que la propiedad y el *status*» (17).

(16) *An Essay on the Development of Chistian Doctrine* (Nueva York, Doubleday, 1960), p. 201.

(17) RALF DAHRENDORF, *Class and Conflict in Industrial Society* (Stanford, Calif., Stanford University Press, 1969), p. 168.

Con lo dicho no pretendemos menospreciar el papel de la autoridad judicial; por el contrario, ahora vemos más claramente cómo arraiga en la racionalidad social del hombre. No obstante, lo primero que nos llama la atención en la ley es que, a diferencia de la familia, la escuela y la Iglesia, que nos guían hacia algo positivo y nos piden actos de ese mismo carácter, la función esencial de leyes y tribunales es *prohibir,* decirnos *prima facie* lo que no debemos hacer. Pero no por ello contradice la ley su carácter racional, constructor y preservador de la sociedad: el acto prohibido nos recuerda nuestra integración socio-racional con tanta o mayor fuerza que los actos positivos que la moralidad, y en consecuencia también la ley, nos ordenan realizar. La ley moral obliga porque poseemos «la ciencia del bien y del mal», aun cuando ese conocimiento haya de ser reforzado por la revelación y los mandamientos divinos, y por la acción de la autoridad moral; y el derecho positivo es igualmente obligatorio por tratarse de una articulación paralela de relaciones que, aunque tengan por escenario la sociedad, caen bajo la rúbrica de la ley moral. Es el carácter de la ley —cuyo doble arraigo en la conciencia moral *y* la necesidad de protección social se nos representa de inmediato— el que reviste a la autoridad que la aplica de tan singular majestad. Hoy esto no es fácil de advertir, porque las tareas de la autoridad judicial, de los tribunales y organismos penales, se ocultan pudorosamente al público; pero recordemos que hasta hace relativamente poco tiempo el acto judicial no sólo era público y con publicidad sino que constituía también el centro —político y geográfico— de la vida de la comunidad. La justicia era dictada de manera concreta y personal por los reyes, se llamasen Salomón o San Luis; las ejecuciones estaban destinadas a servir de ejemplos disuadores y el propio verdugo era visto como el agente éntre sagrado y mostruoso de un poder situado en tales ocasiones en el límite entre lo humano y lo divino. En sus

diálogos políticos, Joseph de Maistre ve al verdugo como el eje del Estado, en cuyas *hautes oeuvres* descansa todo lo demás.

La autoridad judicial es, pues, por esencia la protectora del edificio social, y se articula exclusivamente de acuerdo con esta función. ¿Qué significado tendrían la familia, la escuela, el Estado o el ejército si estas instituciones socialmente integradoras y civilizadoras fuesen como la rica tapa de un cofre sin fondo? ¿Para qué educar, civilizar y proteger si quienes ignoran tales objetivos e intentan frustrarlos escapan sin castigo? La disimetría resultaría intolerable; y de hecho la permisividad judicial y legal tiene como consecuencia inmediata no sólo un aumento en el número de delitos, sino la disolución de otras instituciones. Las sanciones tienen un carácter indivisible: si quienes las merecen no son castigados como conviene, los hasta entonces inocentes tienden a caer, por una especie de gravitación social, hacia niveles más bajos de disciplina y civismo. Esta tendencia hace ocioso el debate sobre la utilidad del castigo en general y de la pena capital en particular. Los tribunales no castigan sólo para disuadir a los posibles delincuentes; lo hacen también por otras dos razones: la primera es que el quebrantamiento de la ley supone un atentado contra el equilibrio socio-moral, que debe ser restaurado; la segunda, consecuencia de la anterior, es que los actos delictivos no castigados debilitan la autoridad institucional en todas sus manifestaciones. ¿Necesitamos mejor recordatorio de que la sociedad es un entramado de imitaciones con frecuencia demasiado sutil para ser percibido, y en el que sólo la cooperación de todas las instituciones puede mantener la racionalidad social, es decir, la necesidad racional de vivir en comunidad?

El derrumbe de la autoridad judicial es en nuestros días notorio. La delincuencia callejera y el secuestro de aviones son sólo dos entre los mil actos de terror frente a los que gobiernos, tribunales, municipios y policía parecen impotentes. Como

siempre que nos enfrentamos con tales fenómenos, hemos de preguntarnos qué piensan los hombres investidos con la autoridad judicial de la función que les está encomendada. No es difícil encontrar la respuesta. La opinión dominante entre ellos es que la sociedad occidenal experimenta una mutación en su estructura, de autoritaria a igualitaria, de lo institucional a lo fraternal, de lo firme a lo libre e indefinido. Los modernos jueces huyen de sentenciar con arreglo a unas leyes que parecen rígidas, estáticas, y lo hacen con arreglo al espíritu de otras aún no codificadas, pero ya adoptadas por la «nueva sociedad» como programa y estilo de vida. Hay en Norteamérica jueces que declaran sin rodeos que toda justicia es «justicia de clase», y que (recuerdo ahora a un juez del Medio Oeste) piensan absolver a cuantos jóvenes miembros de la «contracultura» lleguen ante ellos. Hay en Francia jueces que fallan siempre en favor de los acusados de las clases humildes y ponen personalmente las esposas al empresario cuando un trabajador resulta herido en un accidente laboral. La «mala conciencia» o «complejo de culpabilidad» de que al parecer sufren la sociedad occidental y sus órganos judiciales no es tanto cuestión de conciencia ni de sentimiento de culpa como de tránsito hacia otra forma histórica, de conciencia de un cambio de civilización (calificado de mutación o evolución) desde la moralidad judeo-cristiana y sus conceptos clásicos hacia una serie de ideas y creencias emergentes y aún no formuladas. Tomemos como ejemplo característico las opiniones de Jean-Paul Sartre sobre el delito, tal como las expresa en *Saint Genet, comedien et martyr,* una de sus obras más reveladoras. Sartre afirma que no hay ladrones ni asesinos porque el individuo que comete esos actos no tiene conciencia de hacer mal. Sólo la moralidad burguesa, siempre en busca de chivos expiatorios, califica esos actos de «robo» y «crimen», y proporciona con ello la víctima apropiada para la protección de sus intereses

burgueses. Desde el punto de vista filosófico, esto quiere decir que no existe la realidad objetiva, sino tan sólo lo que subjetivamente se refleja en la mente. Desde el punto de vista de la justicia y el cumplimiento de la ley, encontramos en el análisis de Sartre una de las raíces de la pretensión hoy tan frecuente entre delincuentes y abogados de que la responsabilidad de los actos delictivos corresponde a la sociedad, a la violencia institucional, a motivos políticos. La culpabilidad objetiva y la conciencia de ser culpable (en contraste con un vago *sentimiento* de culpa) son hoy nociones que se desvanecen en un juego de manos al que coopera la autoridad judicial, cada vez más convencida de que la verdad de estas ideas ha sido disuelta por los nuevos modos de pensar, por el psicoanálisis, el existencialismo y el marxismo.

En consecuencia, la cuestión descansa casi por entero en la creencia subyacente de que es posible construir una nueva sociedad en la que no harán falta los tribunales porque la convicción subjetiva («sinceramente» sustentada) es siempre inocente. Esta separación entre la culpa y el autor permite adjudicársela a voleo a cualquier entidad social o política, y en todo caso que llegue a disolverse entre las múltiples subjetividades, incluida la del juez, acusado de seguir sus prejuicios de clase o raza cuando dicta sentencia. Inútil es decir que hace también superfluos los tribunales, como vemos por síntomas como el de la creciente importancia de psicólogos y psiquiatras en investigaciones y procesos. La lógica de la situación conduciría, si no encontrase obstáculos, a la sustitución de los tribunales por comités de expertos, psicólogos y sociólogos, presididos por el propio delincuente, pues nadie, al fin y al cabo, conoce mejor el caso. Lleva, en otras palabras, a eliminar la función mediadora del juez, y conceptualmente al rechazo de la existencia de una ley superior que necesita ser articulada y mediada para los miembros de la comunidad. El paralelo con las institucio-

nes ya discutidas es obvio; y en todos los casos puede verse cómo la crisis surge del intento de eliminar al *agente mediador* y reducir a cero la distancia entre la fuente de la autoridad y quienes deben obedecerla. Padres, maestros, sacerdotes y jueces ven cómo su papel disminuye sin cesar, y la tendencia es siempre a sustituirlos por un comité elegido, que sería reemplazado *in fine* por la conciencia del individuo (18). Se piensa que el hijo, el discípulo, el fiel, el delincuente son quienes mejor comprenden sus propios motivos (como si éste fuese el punto decisivo) y *por tanto* quienes mejor pueden juzgar sus propios actos. En realidad, la crítica sistemática a que hoy se halla sujeto el agente mediador, y, tras de él, el concepto mismo de mediación, indica que esos críticos rechazan la idea de que haya algo que mediar, ya se trate del derecho natural, la voluntad divina o un *corpus* de conocimientos. Lo irónico de la situación de ello resultante es que a ese proceso no se le permite nunca llegar al final, y es detenido antes de que la conciencia individual se haga verdaderamente cargo del papel que se le adjudica. ¿Quién se interpone?

Los enemigos de la autoridad son especialmente vehemen-

(18) Esto es difícil de conseguir en la familia, donde funciones biológicas y elementalmente psicológicas hacen a los padres indispensables e implantan su autoridad antes de que el niño pase de los cinco o seis años. Esta gran resistencia de la familia a la confiscación de su papel mediador la convierte en blanco de incesantes esfuerzos para liquidarla o al menos diluirla. Regímenes totalitarios, planes utópicos y educadores progresistas tratan, por diversos caminos, de apartar a los hijos del círculo familiar, de debilitar los lazos paternofiliales predicando el amor libre y el aborto, de hacer que los hijos pongan en cuestión la autoridad de los padres (mediante cuestionarios distribuidos en clase donde se pide al niño que clasifique y califique a sus padres) y de sembrar en el ánimo de éstos dudas sobre su competencia y autoridad en materia de educación. Las demás instituciones, más abiertas al escrutinio y control públicos, encuentran más difícil protegerse contra esta tendencia.

tes en sus ataques a los tribunales, que constituyen la línea de defensa social contra la subversión más ardientemente denunciada. Obsérvese que en todos los países occidentales las grandes mayorías piden penas severas contra los nuevos tipos de delincuentes: terroristas, guerrillas urbanas, secuestradores y tantos otros. Pero, cualesquiera que sean los canales por los que se exprese este deseo, es rechazado con indignación, por una minoría vocinglera en los parlamentos, por los medios de comunicación, por los siempre vigilantes defensores de la permisividad. Hace pocos años, en Gran Bretaña, país no ciertamente apasionado ni de hábitos extremistas, una gran mayoría de la población se mostró favorable a la pena capital en ciertos casos graves, tales como el asesinato de un policía desarmado; pero el Parlamento la rechazó sin discusión, sólo porque algunos destacados miembros del laborismo pensaban que sería algo bárbaro en el siglo XX. Opiniones prácticamente idénticas mereció en el otoño de 1975 la ejecución en España de cinco terroristas que habían matado a policías. Tomo de un diario berlinés, el *Tagesspiegel* (27 de septiembre), lo que podemos considerar una reacción típica:

> Algunos de los condenados proceden de movimientos anarquistas que practican el terrorismo, y la muerte de un policía pesa mucho. Pero esos movimientos existen en otros países sin que el Estado se vea por ello obligado a convertirse en verdugo. En los Estados civilizados de nuestros días no rige el derecho a vengar la sangre con sangre.

Es dudoso que el autor de estas líneas se haya planteado alguna vez en serio qué es la civilización. Lo más probable es que acepte sin pensarlo dos veces el fenómeno, históricamente observable, de que hay una cierta categoría de personas que

están por encima de la ley, que son unos *privilegiados*. Por el momento, los privilegiados son los jóvenes, desde los estudiantes revoltosos a las guerrillas urbanas, pero su *status* excepcional no está definido en la ley como lo estuvo en otras épocas, ni sujeto a un severo código entre pares, y es sólo una vuelta al salvajismo justificada mediante el terror intelectual por unos ideólogos que, por lo demás, parecen no haber roto nunca un plato. Mañana pueden ser otros los favorecidos por esos mismos ideólogos u otros semejantes, enemigos de la autoridad y subertidores de las instituciones. Es una situación que desemboca en la descrita por Solzhenitzyn en el *Archipiélago Gulag*, en una concepción estatal basada totalmente en la «justicia de clase» y en la que los tribunales actúan exclusivamente en interés del régimen soviético, expresión suprema de la dictadura del proletariado.

e) *La autoridad en la fábrica*

Durante los dos siglos de liberalismo, la autoridad en el taller y la fábrica no constituía un problema; no se hablaba de ella en las obras de economía ni en las discusiones políticas. Se dio por supuesto que el mandato bíblico a Adán de ganar el pan «con el sudor de su frente» significaba también que los trabajadores no son, por su condición y *status* social, propietarios de la empresa en que trabajan. Y aunque parezca peliaguda la pregunta del poema medieval inglés: «Cuando Adan cavaba y Eva hilaba, ¿quién era caballero?», sólo nos dice que es inmoral vivir ocioso mientras otros trabajan. Es compatible con la exigencia de mayores salarios y mejores condiciones de trabajo, pero no implica la «propiedad de los medios de producción» por los propios trabajadores. También es compatible con que la empresa sea, en aras de la producción, organizada de un

modo jerárquico, y que sólo el propietario decida en materia de productividad, contratación y despido del personal o reinversión de beneficios. Marx admitía que el trabajo social o comunal en gran escala necesita quien lo dirija; y tanto él como Engels se burlaban de los anarquistas y preguntaban cómo se puede, por ejemplo, conducir colectivamente una locomotora.

Uno de los más destacados economistas modernos, Joseph Schumpeter, ha llamado la atención sobre el carácter militar de la gran industria y afirmado que la revolución industrial no hubiera tenido tanto éxito si los trabajadores, recién salidos del campo y educados en la mentalidad reverencial del feudalismo, no hubiesen considerado al empresario como sus antepasados vieron durante siglos, e incluso durante milenios, al señor o a su intendente. A la vez, Schumpeter veía cómo esa mentalidad estaba a punto de desvanecerse bajo los efectos de la continua democratización y nivelación de la vida política —a la que contribuía también la clase empresarial—, que iba emancipando a los trabajadores. Aunque no disfrutasen todavía de plenos derechos políticos, los obreros «votaban» como consumidores; y al peso que como tales tenían vino pronto a añadirse el de su acción política y sindical. Los movimientos reformistas que se multiplicaban sin cesar alcanzaron al ámbito agrícola —reforma agraria, reparto de la tierra, división de las grandes propiedades y plantaciones— y afectaron poderosamente a los bastiones de la vida industrial. La última exigencia es la asociación de los trabajadores a la dirección, e incluso a la propiedad, de las fábricas. Al socialista inglés John Strachey se debe la formulación más radical, aparte la de Marx, de las razones que se ocultan tras las diversas formas de *cogestión* y *autogestión*: como el poder político se deriva del económico, argüía Strachey, la completa igualdad en la propiedad acarrearía la igual-

dad política, una situación en la que nadie tendría poder sobre otro.

Strachey era un intelectual laborista de orientación fabiana; pero su punto de vista es, con variaciones, el de los socialistas en general. Más recientemente, Richard Lowenthal expuso una teoría más acorde con la terminología hoy vigente, y que viene a decir que el socialismo ha conquistado la mentalidad industrial de Occidente y se ha convertido en el punto de vista semioficial de la sociedad industrial avanzada. El argumento de Lowenthal es que, por ser esa sociedad tan poderosa, es muy peligroso que caiga en manos del Estado, sumándose a su fuerza política, y la única garantía de que esto no ocurra es la participación de los ciudadanos en todas las instancias de poder y decisión. Cuanta más democracia tengamos, menor será la probabilidad de que el poder se concentre en pocas manos, y sobre todo en las de los más poderosos. La lógica de Lowenthal, como la de Strachey, debe llevarle a la distribución igualitaria de la propiedad, particularmente en el caso de las grandes empresas industriales, por temor a que se alíen con el poder del Estado, ya que la tentación es fuerte por ambas partes.

Debemos plantearnos ahora la cuestión de la autoridad en la empresa. Sin estar de acuerdo ni con John Strachey ni con Richard Lowenthal, nos parece una buena aplicación del principio de subsidiaridad la de sostener que todos deben ser propietarios; pero no porque así se consiga terminar con el «poder de un hombre sobre otro», cosa no posible ni deseable, y que desde luego no sería el resultado de una generalización de la propiedad. La propiedad es buena porque de la libertad del hombre forma parte su libertad económica. La propiedad amplía su esfera de defensa y acción, el círculo intangible dentro del cual se siente seguro contra la enfermedad, la desgracia y las presiones económicas y políticas. Pero eso no quiere decir que si todos tuviesen propiedades de la misma magnitud o

valor no habría envidias ni afán de tener cosas mejores, de poseer lo que posee el vecino. Incluso si todos los hombres fuesen propietarios, unas propiedades serían mayores, mejor situadas, mejor administradas o más provechosas que otras; la desigualdad no desaparecería, ni en ese terreno ni en otros, y la sociedad seguiría siendo de tal modo que inevitablemente *A* tendría más poder que *B* (19). La naturaleza racional de la sociedad, que, repetimos, supone la aceptación de la desigualdad como natural y como medio para prevenir que la apisonadora totalitaria nos reduzca a todos a servidumbre, contradice así la premisa de que todos deben ser propietarios en la misma cuantía. El principio es tan válido en el caso de las empresas industriales como en cualquier otro. En primer lugar, porque una empresa que tuviese la propiedad compartida por todo el personal vería disminuir su eficiencia, que es su objetivo implícito, y que ahora resultaría aún más esencial porque lo que en ella se jugasen los partícipes sería mayor. Doy por supuesto que bajo el sistema de copropiedad el trabajador o empleado invertiría en la empresa, voluntariamente o por decisión colectiva, parte de sus ganancias, de modo que su subsistencia dependería ahora en mayor grado de los beneficios obtenidos, y estos buenos resultados serían dudosos bajo una dirección colectiva.

Pero es que la dirección no sería colectiva, dicen los partidarios de la copropiedad; habría un grupo de trabajadores elegidos para participar plenamente en las decisiones junto a los primitivos propietarios. La experiencia demuestra que en cuan-

(19) La reforma agraria mejicana es un caso típico. Sus beneficiarios *(egidarios)* no pueden vender sus parcelas, pero se las arreglan para hacerlo de diversos modos, y el resultado es que la tierra se acumula en manos de los más trabajadores, prósperos o influyentes, que pueden incluso tener como peones o colonos a los propietarios oficiales de parte de sus tierras.

tos países se ha ensayado ese método los representantes de los trabajadores no tardan en identificarse con los propietarios y en manejar los intereses del obrero de filas al viejo estilo, cuando no con mayor rudeza. Pero, además, ¿quiénes son esos representantes de los trabajadores? Se trata de miembros destacados del sindicato, y su nuevo poder socio-empresarial no hace sino aumentar el que los sindicatos tenían ya en la empresa. Por eso, nuestra segunda afirmación es que la copropiedad deja al trabajador con menos poder que antes, cuando se beneficiaba de un régimen dual en el que el empresario y el sindicato se disputaban sus favores. En nombre de una ilusoria codeterminación econónima, se encontraría con un complejo de poder unido y acrecido sobre su cabeza (20).

El tener poder económico sobre el prójimo no es por sí mismo ni explotador, como sostenía Marx, ni un obstáculo para que los menos poderosos (menos ricos, menos competentes, de menor rango) emprendan aventuras económicas en otro lugar u otros momentos. Nada prohíbe a un trabajador norteamericano que ocupa un cierto puesto en una empresa invertir sus ahorros y lograr unos ingresos y una posición superiores a los que corresponden a aquella situación básica. En Europa, los trabajadores extranjeros (turcos, italianos, yugoslavos, españoles, argelinos) ocupados en las industrias de Alemania, Francia, Bélgica o Suiza consiguen un *status* superior en su país de origen cuando vuelven a él al cabo de años de trabajo en otros más desarrollados. No hay razón para que algunos de ellos, reuniendo sus ahorros, no inviertan ese capital en una nueva empresa en la que serán propietarios, directivos y personal.

(20) Este análisis no incluye el caso de la «autodeterminación» económica que se da cuando un grupo de personas se constituyen en cooperativa. En este caso la autoridad puede dividirse en partes iguales, aunque es dudoso que una empresa de este tipo pueda durar. La división de funciones tiende a crear desigualdades.

Nuestra consideración de la autoridad en la empresa apunta, pues, exclusivamente a aquéllas en que prevalece la estructura tradicional y en las que la propiedad, la dirección y la fuerza de trabajo constituyen desde el punto de vista económico y jerárquico entidades distintas. El fin de la autoridad en una empresa industrial es la *eficiencia,* y no necesariamente el beneficio, puesto que hay casos en que los productos no son vendidos sino distribuidos o destinados a fines de autosuficiencia, autodefensa, caridad y otros semejantes (21). La misma «eficiencia» no es sino el nombre que se da a la calidad, la inventiva, la oportunidad en la producción de un determinado bien, la coordinación de esfuerzos, la competencia, la claridad de propósitos y la satisfacción en el trabajo. Todos estos componentes del proceso de producción de cualquier tipo de bienes —y puede haber otros, como son la satisfacción de diversas necesidades de los trabajadores, a lo que hoy se llama «beneficios complementarios»— hacen de la empresa industrial una unidad social, y no sólo económica. *Social* quiere decir un empeño complejo que sirve, por supuesto, a sus propios fines, pero también a otros que lo trascienden. Al igual que la familia, unidad completa con sus propios fines pero que prepara a los hijos para una más amplia vocación social, la empresa no podría realizar lo que le es propio si no estuviese estructurada con arreglo al principio de eficiencia ampliamente entendido. Este principio es la ley suprema de la empresa, ley que exige la legítima satisfacción de las necesidades humanas; y estas necesidades son las que deben ordenar y articular sus necesidades internas, su jerarquía y la fijación de sus objetivos a corto y largo plazo. La autoridad puede residir en una per-

(21) Me doy cuenta de que en tales casos puede decirse que la empresa opera con pérdidas, enjugadas por otras partes de la sociedad en forma de subvención declarada o encubierta. Pero lo que esto prueba es que el beneficio no es un objetivo esencial en todas las empresas.

sona o en un pequeño grupo, pero no ser compartida por todos ni por igual.

Estas observaciones serían obvias si la idea de la sociedad industrial, realidad ubicua durante los últimos dos siglos, no hubiese falseado nuestro sentido de las proporciones. Como ha dicho Karl Polanyi, el hombre occidental, y en su estela el resto de la humanidad, incluidos los marxistas, fueron llevados a aceptar que la producción industrial, la eficiencia y el consumismo son los fines últimos de la sociedad. La súbita y espectacular prosperidad que en el siglo XIX conoció buena parte del mundo ha ocultado a nuestros ojos el hecho de que la sociedad está hoy gobernada por una ideología, la industrial, que nos ha convencido de que las sociedades y los países deben estar también organizados según el principio de la eficiencia, sin el que no habría industria en el sentido moderno. *Hombre* se ha hecho sinónimo de *trabajador,* y los gobiernos se preocupan sobre todo de cuestiones antes sólo propias de hombres de negocios y economistas. Los políticos apenas hablan ya más que de producto nacional bruto, pleno empleo, gasto deficitario, reforma monetaria, balanza de pagos..., cosa muy natural si el Estado es concebido como una empresa, pero que es síntoma de grave desequilibrio si a la vez nadie habla de problemas morales, del embellecimiento de las ciudades, de preocupaciones religiosas, de los aspectos estéticos y comunales de la vida.

En tales circunstancias, la autoridad en la empresa o se diluye entre los muchos aspirantes a ella o abandona su función social por una postura de reserva, de concentración en sí misma. El primer caso puede, por supuesto, explicar el segundo: al empresario apenas se le permite dirigir su empresa, mediatizada por las interminables exigencias de los sindicatos, la autoridad fiscal, los grupos de presión, las mil y una cruzadas y los medios de información. Por definición, la empresa es el centro de la sociedad industrial, y es fácil echarle la culpa de

todos los males y fracasos sociales dado que nadie tiene tanta influencia sobre la vida de los miembros de una sociedad (22). Pero ¿quién puede decirse que posee la autoridad en este caso? ¿Cómo puede el empresario asumir la tarea de articular los fines de su empresa cuando a cada paso ve obstaculizadas sus intenciones y planes, y no en nombre del bien común, sino en el de unos grupos de presión cuya acción combinada nunca puede dar como resultante unos fines socialmente constructivos?

Por otro lado, aunque esas presiones fuesen tolerables, para el empresario es muy grande la tentación de convertir su empresa en unidad autónoma. Parecen haber pasado los tiempos del hombre de negocios norteamericano con espíritu cívico. En su lugar vemos cómo las grandes corporaciones se retiran al «yermo», lejos de las ciudades e incluso de los suburbios, a donde cada uno de esos gigantes pueda proliferar a su antojo, como un señorío feudal con leyes y costumbres propias, en busca de la última y total eficiencia. Esas enormes compañías cubren el país con una red que recuerda a una nación distinta y soberana. Sus altos empleados —y por supuesto sus familias— están sujetos a frecuente movilización de un centro de poder a otro, con la consiguiente pérdida de sus raíces y hábitos y de su inserción en la comunidad. La expresión «casada con la empresa» aplicada a una mujer es bien expresiva del carácter devastador de ese fenómeno.

(22) Visto desde la altura de nuestros hábitos, engendrados por una sociedad plenamente industrializada, resulta difícil imaginar la vida en países que aún no han alcanzado ese grado de industrialización. España constituye un buen ejemplo. Vacaciones, conmemoraciones de santos, fiestas locales que duran varios días, efemérides familiares y otros eventos del mismo tipo tienen al menos tanta importancia para la vida como el trabajo y la búsqueda de la eficiencia. Junto al ritmo del trabajo hay también un ritmo del ocio, no en el sentido de «descanso» sino como parte del programa vital.

Estrujada entre dos presiones gigantescas, la de las interferencias exteriores y la de su propia magnitud, la empresa de la sociedad industrial no es ya una institución en la que pueda utilizarse la palabra «autoridad» en un sentido claro. Pero tan desdichada evolución no altera el hecho de que el trabajo está ordenado a un fin social y se halla condicionado por una organización que nace en función de ese fin. La restauración de la autoridad en la empresa depende probablemente de su vuelta a un tamaño manejable, lejos de las fuerzas que la codician como base de poder. Esto parece indicar que la «socialización de los medios de producción» es una solución errónea; pero quizá para alcanzar otra más válida no baste el actual *statu quo* y sea necesario que en la sociedad industrial empiece a oírse el toque de retirada.

f) *La autoridad en la literatura y el arte*

En los últimos dos siglos, el mundo occidental ha llegado a convencerse de que artistas, escritores e intelectuales son una casta aparte, que no está totalmente dentro de la sociedad sino que flota al margen y un tanto por encima. Esta creencia contrasta notablemente con la de todos los demás lugares y épocas, y no habla necesariamente en favor de lo acertado de la actitud moderna. Tanto los artistas de la antigua Grecia como los medievales, y en realidad todos ellos hasta el siglo XVIII, eran considerados artesanos, quizá con más talento que otros de sus colegas. Los escritores, a menos que tuviesen fortuna propia, estaban casi siempre al servicio de los nobles, los ricos, los monasterios y los gremios. Otro tanto puede decirse de los «intelectuales», ninguno de los cuales tenía ni sombra de poder político, y si alguna influencia ejercían sobre la minoría que sabía leer y poseía alguna cultura era exclusivamente por sus

dotes para entretener y para sondear los abismos del alma humana, así como para utilizar al servicio de esos fines un lenguaje claro y un estilo bello.

No es en modo alguno mera coincidencia que con el auge de la clase media comercial e industrial, de la democracia y de la civilización de masas, se desarrollase una situación muy diferente. A medida que el interés fue concentrándose en las actividades económicas y la especulación en torno a ellas, el conocimiento y la preocupación artística y literaria de las clases superiores, que se traducían en un respaldo activo, dieron paso a la actitud distraída e incompetente de la burguesía. El artista y el escritor se vieron de pronto sin público, porque lo que el nuevo deseaba eran periódicos populares, melodramas, historias abracadabrantes y todo lo demás que caracteriza a una incipiente cultura de masas. Artistas y escritores se vieron así marginados aun cuando al mismo tiempo un cierto embarazo de nuevos ricos los colocase en un pedestal. La nueva plataforma se tradujo en una creciente irresponsabilidad, a medida que los artistas se hicieron cargo de su marginación de las preocupaciones básicas de la sociedad. Esta disociación del arte y la sociedad vino a consumarse a finales del siglo pasado con las teorías que justifican la «torre de marfil», el «arte por el arte» o la «pintura abstracta».

La consecuencia ha sido el problema, tan delicado como urgente en nuestra época, de si la sociedad puede ejercer justificadamente algún control sobre el arte, la literatura y la actividad intelectual en general. La pregunta afecta a un amplio abanico de cuestiones, que van desde la libertad de cátedra hasta la de los editores y los hombres de cine para hacer exhibiciones pornográficas en libros y películas, pasando por el derecho del periodista a meterse en la vida de las figuras populares. Deberíamos comprender que en sociedades anteriores semejante cuestión hubiera carecido de sentido, dado que el

artista, el *clerk* * y el literario, integrados con el resto de sus conciudadanos en el engranaje de la estructura social, tenían la misma responsabilidad y estaban sujetos a las mismas costumbres que cualquier otra persona. El desacuerdo sobre los límites de lo permisible era a veces muy agudo, pero un común universo de discurso y los llamados valores compartidos indicaban a todos con la suficiente claridad cuándo traspasaban esos límites, fijados por las normas del buen gusto, la fe y la decencia moral.

A menudo, aunque no siempre ni mucho menos, esos límites estaban institucionalizados en forma de *censura*. Aclaremos que ésta no era necesariamente un organismo localizable, con funcionarios que leyesen cuanto se publicaba o comités de supervisión dedicados a visitar los talleres de los artistas para ver si sus últimas producciones cumplían las normas vigentes. El artista y el escritor estaban inmersos en el mundo de fe e ideas que los rodeaba, y aunque, como cualquiera, tuviesen ideas no conformistas, no se consideraban víctimas de una «violación de sus derechos» porque no llegasen a publicarse. Tenían plena conciencia de los límites humanos y sociales, el convencimiento de que cada miembro de una sociedad no es árbitro libérrimo de lo permisible y lo prohibido. Todavía en el siglo XVII, escribe el historiador Pierre Goubert, «nadie veía a los hombres sino como grupo».

> El hombre aislado es para ellos tan inconcebible como desgraciado, y están siempre dispuestos a tenerlo por sospechoso de planes tan siniestros como es el trato con el Diablo. Incluso aquellos que hoy serían considerados como marginales o asociales —en un sentido muy en general, los mendigos de la época— rara vez funcionan como unidades individuales, y forman grupos altamente organizados, con jefes, leyes, zonas y lenguaje propios (23).

* La palabra *clerk*, en francés *clerc*, clérigo, designaba por extensión al sabio o letrado, y acabó aplicándose a todo tipo de escribiente, empleado o pasante. (N. del T.)

Tradicionalmente, la sociedad estaba dividida en corporaciones que desempeñaban el papel de asociaciones profesionales o de oficios, pero guiaban también a sus miembros en otros muchos aspectos de la vida.

Ha habido muchos casos famosos de rebeldía contra una u otra forma de censura. Recordemos tan sólo los de Sócrates, acusado de impiedad; Galileo, obligado a rebautizar sus *teorías* como meras *hipótesis*, o Baudelaire (1857), a quien se reprochó la inmoralidad de su volumen de poemas *Las flores del mal* (24). Los ejemplos podrían multiplicarse incluso si los limitamos al relativamente libre mundo occidental y prescindimos de los diversos despotismos «orientales» y de otras clases. Este contraste entre la integración social normal del artista, mutuamente beneficiosa, y su constante rebeldía ante el hecho de la censura, nos autoriza a investigar el problema de la autoridad en relación con el arte, la literatura y el mundo intelectual en general.

Damos por supuesto que el artista es un miembro de la sociedad como cualquier otro, por la sencilla razón de que el arte, la literatura y la actividad intelectual pertenecen a las vidas de todos los hombres y a la de toda sociedad bien ordenada. En otras palabras, rechazamos la visión utilitaria de que el arte, la literatura y la cultura en general son una especie de añadido, de lujo que viene después de satisfechas otras necesidades, y también la idea marxista de que el arte debe estar

(23) *The Ancien Régime* (Nueva York, Harper, 1974), I, p. 212.

(24) Digamos, no obstante, que Sócrates, con argumentos semejantes al nuestro, aceptaba una pena *intelectualmente* injusta como justificada en el terreno sociopolítico.

totalmente sometido al Estado, puesto que puede y debe servir como estímulo para la producción. Queda, no obstante, el hecho de que los artistas no suelen constituir un grupo, o, cuando lo hacen, se trata de un movimiento informal unido por una semejanza de estilo, inspiración o modo de pensar. Nunca constituye un entramado como los de la escuela o la empresa, ni está estructurado como lo está la familia. En tales condiciones, ¿puede hablarse de un fin común o una desigualdad estructural que deban tener el respaldo de un determinado tipo de autoridad?

Puestas así las cosas, la respuesta no puede ser más que negativa. Artistas, escritores e intelectuales de todo tipo no están sujetos a la autoridad social en la realización de su obra. En su caso, la autoridad es ejercida ante todo por la disciplina inherente al proceso creador, disciplina derivada de la propia naturaleza de los instrumentos utilizados (piedra, sonido, forma, lenguaje, ideas), y, en segundo lugar, por la influencia de sus predecesores, que añade significación a sus actos. *En este sentido* no puede decirse que los artistas y otras personas del mismo talante sean marginales a la sociedad, aunque sí distintos de ella y de sus instituciones. Mientras que la escuela puede, en teoría, enseñar a cualquier estudiante de buena fe, la empresa produce bienes libremente intercambiables y todos los ciudadanos son responsables ante la ley, representada por los tribunales, la obra del artista es única, no intercambiable, no imitable y, estrictamente hablando, no puede ser citada ante un «tribunal para artistas» donde se la declare inocente o culpable.

Pero hay *otro sentido* en el que la obra del artista y la respuesta social se encuentran e incluso coinciden. Ahí es donde debemos buscar la función de la autoridad. La tarea principal de la empresa industrial es combinar a quienes la integran en una producción eficiente, y esta prioridad es la que legitima

la autoridad en ella. ¿Tienen el arte, la literatura y el trabajo intelectual en general una tarea dominante? Sí, y no es otra que la de perseguir la verdad y la belleza, ante todo por ellas mismas, pero también para insertarlas en la existencia social. Hemos de tener cuidado con esta distinción, acaso demasiado sutil: no concebimos la sociedad como un agregado inerte en el que sólo están vivos los individuos; la sociedad como persona moral tiene vida propia, persigue también la verdad y la belleza y no es su mera beneficiaria por intermedio de artistas y escritores. Distinguimos así dos aspectos en la tarea del artista, pero tan sólo para decir que la verdad y la belleza ordenan el componente estético de la sociedad de manera parecida a como la ley, por ejemplo, ordena su sentido intrínseco de la justicia (intrínseco porque no puede haber sociedad donde sea lícito cometer actos contra ella). Ya dijimos que la autoridad media entre una ley superior y el individuo, articulando esa ley superior en forma de comportamiento esperado y en lo posible interiorizado, hecho convicción autoperfectiva. La verdad y la belleza son la ley suprema de artistas e intelectuales por cuanto sus mejores empeños deben ser reflejo del hombre ante sí mismo, no como visto en un espejo, sino como en un buen retrato: en su insospechada plenitud. Cuando alcanza esto, puede decirse que el artista inserta la verdad y la belleza en la vida de la sociedad, cualquiera que sea la escala y dimensión de su obra; si sus fines son otros, deja de cumplir con su responsabilidad social y puede discutirse si debe intervenir la autoridad y de qué modo.

Considerado desde el ángulo de la sociedad, el artista es su guía para ciertos valores, como el trabajador y el empresario lo son para obtener ciertos bienes (25). Nos acostumbra-

(25) Hablamos más de realidades que de «valores». Pero la verdad se convierte en un «valor» cuando se la considera desde el punto de vista de la comunidad.

mos a fabricar nuestra ropa o nuestro automóvil, y acudimos para ello a los sastres y a los fabricantes de coches. Del mismo modo recurrimos al arquitecto, al compositor, al poeta y al ensayista para disfrutar de sus creaciones. La verdad y la belleza son la base de nuestra confianza en el artista, como la eficiencia lo es de nuestra fe en el sastre y en el fabricante de automóviles. ¿Por qué no ha de ser puesto el artista ante sus responsabilidades de manera no igual, pero sí análoga a como lo son ellos? Puede decirse que no cabe aplicar un enfoque tan pedestre y utilitario a cosas superiores y no mensurables, de las que una persona no tiene por qué rendir cuentas. André Gide, acusado de ejercer una mala influencia en sus lectores por su defensa de la homosexualidad, replicó que el escritor se limita a lanzar su obra sin preocuparse más por su destino. Respuesta errónea y que arroja nueva luz sobre el enfoque que propongo. Decía yo que la ley suprema de la que la autoridad es mediadora para con el artista es la búsqueda de la belleza y la verdad, necesarias para la sociedad y no sólo para el creador y la pequeña élite que más directamente aprecia su obra. Por eso debemos, en lo posible, juzgar la obra del artista precisamente dentro de su propio universo de discurso y como vitalmente importante para nuestro bienestar estético. En otras palabras, la censura no puede ser considerada como una institución ya inútil y propia de épocas oscurantistas felizmente idas o como una escandalosa violación de los derechos del artista.

La obra de los artistas ha sido y será siempre censurada. Hablábamos antes de los mecenas que les hacían encargos, discutían sus planes y trabajos, los criticaban o alababan, influían en ellos y los controlaban y financiaban. Esos patrocinadores del arte no eran sólo individuos aislados, sino conventos, municipios, corporaciones de burgueses, gobiernos, papas, gremios y familias nobles y acaudaladas. ¿Era ese mecenazgo

bueno o malo? En conjunto, siglos de creación artística certifican que era bueno y positivo porque la obra de arte se beneficiaba del hecho de que el genio del artista se viese aconsejado, reconocido, admirado, criticado y mediatizado. Los propios artistas se agrupaban en academias y juzgaban a los más jóvenes, fijando normas y haciendo difícil el acceso al mundo de los consagrados, de modo que sólo los mejores conseguían entrar en él. El joven Leonardo fue mucho tiempo aprendiz de Verrocchio, limitado a las tareas más humildes, a hacer lo que le ordenaban.

Todas éstas son formas de autoridad no muy lejanas de la censura. Cuando esa censura no existe, primero el artista y después la sociedad pagan el precio de la insuficiente disciplina, de la falta de preparación, del talento inseguro. Janick y Toulmin pintan en su obra *La Viena de Wittgenstein* la vida artística de la capital de Austria al cambiar el siglo, cuando la arquitectura, la música y las demás artes y las diversas ramas del saber eran protegidas por aristócratas y burgueses acaudalados que mantenían a los artistas e intelectuales como tutores de sus hijos, músicos para su distracción o constructores de sus viviendas, residencias veraniegas y parques. A partir de 1920, con la disgregación del Imperio, esos rangos y fortunas se desvanecieron. Los artistas se vieron de pronto obligados a vivir por sus propios medios y empezaron a formar grupos, movimientos, escuelas y se hicieron independientes. Pero, observan los autores, «los límites que el propio creador se impone con arreglo a las convenciones de una profesión artística o intelectual pueden ser tan inhibidores y dañinos para la fantasía como los externos, al modo de los que imponía el antiguo sistema de mecenazgo» (p. 255).

No nos parece tan seguro que las limitaciones, voluntarias o impuestas, resulten perjudiciales, salvo en casos extremos. De cualquier modo, el sistema de patrocinio puede ser califi-

cado como una forma de censura, pues la distancia entre ambos es perfectamente salvable. Además, en el debate sobre la censura, que en realidad versa sobre la autoridad, lo que está en juego rara vez es el arte, la literatura o la creación intelectual en general. El problema concreto es si el intelectual puede, en su condición de profesor, forzar la libertad académica hasta el punto de incluir en ella la incitación a la violencia; si el artista puede representar a hombres y mujeres en el acto de copular, el director de cine recrearse en el desnudo o el arquitecto desfigurar una calle o un barrio con edificios inarmónicos. Admito que estos casos son difíciles de decidir, pero lo que sostengo es que, aunque haya desacuerdo sobre el grado y el modo, debemos aceptar la existencia de límites intraspasables. Podemos opinar, por ejemplo, que la literatura pornográfica puede venderse si se hace con cierta discreción, pero no que hay que legalizar las *porno shops;* podemos sostener que el público «tiene derecho a saber», pero no que tenga derecho a saberlo todo.

La falta de autoridad en materias artísticas y culturales no conduce a una libertad general y benéfica, sino a dejar el poder de decisión en manos de quienes son incompetentes para ejercerlo. Y utilizo la palabra «incompetentes» con todo rigor: debemos suponer que el periodista, el artista y el profesor son competentes en sus respectivas esferas, en el sentido de dominar las técnicas y saberes que les atañen, pero pueden no serlo para ver otras conexiones más amplias, cuyo conjunto constituye el bien común. La condición de artista o de intelectual no es en sí garantía de comprensión de la estructura sociomoral en la que viven, comprensión que es de naturaleza política. Tampoco la fuerza de sus convicciones o de su espíritu de cruzada es razón suficiente para decir que representan una moralidad superior a la de su entorno o capaz de invalidar la tradicional. Cuando el lingüista Noan Chomsky se labra

un pedestal a base de publicar libros sobre política exterior, puede discutirse si le es lícito aprovechar su reputación en una esfera para opinar en otra tan distinta.

Esta exaltación del lugar del artista y del intelectual en la sociedad es reciente y traduce la pérdida de integración en la sociedad que ha experimentado una cierta categoría de ciudadanos. Quienes tanto hablan de la «alienación» de los trabajadores deberían reflexionar también sobre la de los artistas, que en su mayoría no encuentran ya otro papel social que el de la «contestación». Pero no se puede conservar el pastel y comerlo al mismo tiempo: si queremos desalienar al artista, tenemos que integrarlo, y esto supone alguna forma de control sobre su arte; en una palabra, censura.

g) *La autoridad en el ejército*

Los títulos de estos apartados indican claramente que nuestro estudio se mueve en el marco de aquellas instituciones que, aun cuando puedan cambiar mucho de una época y una civilización a otra, son fundamentales para la vida en comunidad y, por tanto, para la vida racional. El historiador Georges Dumézil, especializado en las sociedades indoeuropeas, su estructura y sus mitos, llegó hace años a la conclusión de que los indoeuropeos funcionan según un modelo tripartito y dividen su sociedad en tres clases: sacerdotes, guerreros y campesinos. Platón preconizaba una división análoga, con guías-filósofos, guerreros y el pueblo trabajador de artesanos y agricultores. La estructura social medieval, de inspiración eclesiástica, se componía también de quienes contribuían a la existencia de la comunidad rogando a Dios por ella, quienes derramaban su sangre en su defensa y quienes trabajaban por su prosperidad. En sociedades no indoeuropeas se observa el

mismo fenómeno, en formas menos definidas o más rígidas, como las castas.

La fuerza defensiva está siempre presente y constituye el verdadero núcleo de la comunidad. El ejército aparece invariablemente en el origen de la nación, ya sea a través del héroe mítico, de la conquista o del liderazgo en la revolución y la independencia. También los Estados Unidos nacieron de una guerra independentista y su primer presidente fue un general. Por eso la fuerza defensiva tiene un alto prestigio, reclama algunos años de la vida de todo ciudadano y actúa como crisol social no obstante su carácter jerárquico. La prioridad de que siempre ha gozado se debe también al hecho de que su vocación le hace trascender incluso la vida, pues todo soldado puede perderla en el combate. Nuestro apego a la vida nos hace rodear a la muerte y a todos sus agentes y víctimas de un temor reverencial: el verdugo es una figura sagrada, a la vez que monstruosa, porque encarna una ambigüedad existencial, si no legal: mata a un hombre que no puede defenderse, pero al hacerlo actúa como mecanismo de defensa de la sociedad (26). El soldado no sufre de esta ambigüedad u oprobio moral, puesto que mata a hombres que tienen la misma posibilidad de matarlo a él. No obstante, su preparación, dirigida en último extremo a derramar sangre, exige un alto grado de solidaridad, de espíritu de cuerpo, entre los miembros del ejército, porque aunque la sociedad tiene necesidad vital de los soldados, los ve a la vez como algo aparte. La solidaridad de que hablamos no es sólo horizontal, propia de camaradas de armas, sino que está también formalizada verticalmente como disciplina, garantizada por la jerarquía. El ejército es el prototipo de la jerarquía y la disciplina, por la razón obvia de

(26) El condenado a la última pena es visto también como una figura sagrada: su último deseo se cumple como sacrificio propiciatorio en el altar de los muertos.

que en los momentos decisivos, de «vida o muerte», el soldado huiría si no le contuviesen los rígidos preceptos sociomorales que la disciplina y la jerarquía le han inculcado en el período de instrucción y durante la vida de cuartel. El soldado no deserta porque le cierran el camino algunos de los más fuertes imperativos sociomorales: código de honor, solidaridad, obediencia, sacrificio. Una observación minuciosa nos permitirá ver que esos mandatos actúan también en la vida cotidiana de la sociedad, pero en el ejército están potenciados al máximo, porque sirven de modo directo y visible a la existencia colectiva y a la propia razón de ser de las fuerzas armadas. El hombre con un frágil sentido del honor puede funcionar en la sociedad en general, pero un soldado sin honor es una constante amenaza (en el ejército norteamericano se le «licencia con deshonor»), pues hace previsible un comportamiento traidor, cobarde o simplemente inseguro en los momentos de peligro. Es un eslabón frágil en la cadena, y ésta nunca es más fuerte que su eslabón más débil.

En consecuencia, la autoridad es en un ejército la única y siempre quebradiza garantía de que el conjunto cumplirá su misión porque sus partes se encuentran plenamente integradas. Es una pobre garantía porque la más cuidadosa preparación militar puede fallar en el momento de la verdad frente al instinto de supervivencia. La disciplina personal, autoimpuesta, puede bastar en momentos importantes de la vida, como un examen o una situación peligrosa, pero la disciplina de cara a la muerte —y tal es la esencia, la suprema ley, de la disciplina militar— debe desconfiar siempre de los estragos del instinto de supervivencia y tiene que convertirse en hábito. Podemos definir la jerarquía militar como la señal visible de los hábitos adquiridos para encararse con la muerte. De ahí la dureza del entrenamiento militar, sus agotadores ejercicios y marchas, sus órdenes que tantas veces bordean el

absurdo y la inutilidad: tienden a intensificar el ser colectivo, a imbuir el convencimiento de que la nación entera está concentrada en el ejército, e incluso en su unidad más insignificante. La autoridad en el ejército supone, pues, la imposición y aceptación del sacrificio, la imposición y aceptación de la creencia de que el soldado x es una parte escogida de la nación, un sacrificio ofrecido a la supervivencia de la patria, que le obliga pero también le privilegia. En el mundo antiguo, y todavía en algunas tribus africanas, el rey debe morir para llevar el supremo sacrificio de su pueblo a la divinidad. Los ejércitos se han considerado siempre oficiantes de un rito de esa especie.

Después de la segunda guerra mundial, en el curso de la democratización de la vida pública alemana, inspirada por los norteamericanos, el ejército de ese país aceptó la teoría de la «autodirección» (*Innere Führung*), por la que soldados y oficiales sólo debían obedecer las órdenes que considerasen legítimas. La propia conciencia del soldado sería juez de hasta dónde podía llegar la disciplina, como reacción a la anterior «obediencia ciega» que, según sus críticos, había llevado al cumplimiento de órdenes atroces en el ejército de Hitler. La consecuencia de la «autodirección», es decir, de la «autodisciplina», fue el colapso de toda disciplina, la pérdida de prestigio de la carrera militar, un alto porcentaje de objetores de conciencia y el auge de la agitación izquierdista, que llegó al reclutamiento sindical en los cuarteles. La situación sólo empezó a cambiar a partir de 1970, cuando los hechos demostraron que los críticos de la obediencia «ciega», en muchos casos profesores universitarios, obedecían órdenes no emitidas por la formidable máquina de guerra que era el ejército de Hitler, sino simplemente por bandas de estudiantes revoltosos que los insultaban y molestaban, los obligaban a abandonar su cargo o los hacían someterse a degradantes exigencias. Si

intelectuales prestigiosos —profesores, decanos, rectores— no podían hacer nada mejor que ceder ante aquella plebe, debió ser mucho más difícil desobedecer órdenes emanadas de la cadena jerárquica del mando militar. No obstante, otros ejércitos han experimentado diversos grados de «democratización»: disciplina holgada, disminución de la autoridad de los oficiales, institucionalización de los debates sobre temas políticos en academias y cuarteles, abolición del saludo, sindicación en el ejército y otros por el estilo.

Tales «experimentos» han sido incorporados a la vida militar en Estados Unidos, Holanda, Francia, Japón y otros países. El almirante norteamericano Elmo Zumwalt introdujo en la Armada todo un nuevo concepto de la disciplina que después se extendió al ejército e incluso a West Point. El código de honor sufrió un serio golpe al descubrirse de pronto que la condena al ostracismo como resultado de una conducta deshonrosa (por ejemplo, copiar en los exámenes) era algo «anticuado». La consecuencia fue también un relajamiento en el espíritu de cuerpo, como si el propósito de los innovadores hubiera sido debilitar los lazos que integran a cada individuo en una gran cadena de solidaridad. La vida en los cuarteles se ha hecho más cómoda: horarios más tardíos, menos obligaciones, menores muestras de respeto hacia los superiores. Estos son ahora, en todos los grados, clasificados por la burocracia militar con arreglo al número de «disturbios» que se producen en sus unidades: luchas raciales, faltas graves de disciplina, etc. Como los profesores hace una década, como los policías desde hace ya un buen número de años, también los oficiales del ejército tienden hoy a dar falsos partes de «sin novedad» a fin de obtener el número suficiente de «puntos» para el ascenso y el retiro. Como era de esperar, el eludir la responsabilidad se ha hecho consigna tácita a todos los niveles, y hoy reina una actitud centrífuga. Por supuesto, se alega que

el soldado se siente al fin como un ser humano y no como una simple pieza de la máquina y, en consecuencia, cumple mejor sus tareas porque comprende su importancia, tiene libertad para discutirlas y se siente personalmente responsable de ellas. Pero todo es falso. Ya hemos hablado del aspecto racional de la autoridad en la esfera militar, que se deriva de la racionalidad de la defensa del propio país, de la consiguiente desigualdad de funciones mientras se lleva a cabo esa tarea y de la necesidad de disciplina, porque el hombre carece del instinto de las abejas, que les hace no desertar de la colmena atacada. Pero también dijimos que la autoridad tiene otro aspecto, no irracional pero sí de mayor alcance psicológico. Como el hijo en la familia, el alumno en la escuela, el fiel en la iglesia, el trabajador en la empresa o el joven artista en el taller de su maestro, el soldado *necesita* estar sometido a una disciplina. Se trata de algo racional, una vez comprende que esa disciplina conduce al logro del objetivo que define a la institución, mientras que su falta diluye ese propósito y tiene como fruto la incompetencia. Todos sabemos, aunque no esté de moda admitirlo, que en la escuela el niño prefiere que le digan lo que tiene que hacer a seguir su propia fantasía, que el creyente no quiere inventar sus formas de culto y el artista de talento comprende que el limitarse a seguir su inspiración sin el auxilio de una técnica trabajosamente adquirida le llevará al callejón sin salida de un amateurismo deleznable. También sabemos que el soldado no busca, como se dice, una supuesta «figura paterna» cuando acepta las órdenes más severas y es obligado a obedecer sin replicar. ¿A qué parte del alma responde la autoridad que se impone o acata? (27). Ya dimos la respuesta a esta pregunta, pero conviene repetirla en el presente contexto. Conscientes de nuestra condición de individuos —egoístas, voluntariosos, «separatistas»—, sentimos también ansia de integración, incluso en grupos con una significación moral y una fuerza integradora más altas que las de las reuniones en que a diario participamos (28). Esto no es nostalgia de la animalidad, ni «instinto gregario» (a no ser infinitamente refinado y visto como un bien moral), ni mero «imperativo territorial». El ejército, expresión concentrada de la nación, es uno de esos grupos, y sus miembros se sienten identificados con los ideales nacionales. Las órdenes que dan y reciben son recuerdo y prenda del proceso integrador; la disciplina los mantiene alertas, es un símbolo de pertenencia a la nación, la esencia misma del servicio y el sacrificio. Así, en última instancia, la autoridad responde a una de las más profundas aspiraciones del hombre: el sacrificio a un fin, que para el militar, dado que en su caso lo sacrificado es la vida misma, está representado por los diarios actos de disciplina y autoridad. Señalemos de paso que cuanto más imponente es el sacrificio exigido —y autoexigido—, más tiende la sociedad a ritualizarlo. Las ceremonias y ritos de estricta liturgia sólo rodean a aquellas ocasiones en que entramos en contacto con lo que nos trasciende: Dios, la Patria, la Muerte, la Guerra, la iniciación viril... El temor que infunden es tan excepcional, tan invencible, que el individuo no puede acercárseles de manera informal y solo. El ritual es colectivo y meticuloso, lo que

(27) El alma no es meramente racional, lo que no quiere decir antirracional o irracional. Por ejemplo, cuando nos sentimos «transportados» (término muy significativo) por la música o nos expresamos mediante símbolos (algo característico del espíritu medieval) se ponen de relieve las facultades no racionales del alma.

(28) Incluso la psicología (oficial) comienza a admitirlo, cuando algunos psicólogos afirman que, para contrarrestar nuestros egoístas impulsos biológicos, las sociedades desarrollan normas éticas y religiosas que conceden primacía al grupo sobre el individuo. (Véase el discurso a la American Psychological Association [septiembre 1975] de su presidente, Donald T. Campbell.)

indica inequívocamente que la comunidad siente que bordea los límites de la existencia.

La autoridad en el ejército se compone, pues, como toda autoridad, de una parte racional y otra creadora de símbolos, ambas esenciales para la integración del individuo en el grupo. Disciplina, sacrificio y solidaridad no son meras actitudes externas, sino que exigen la correspondiente lealtad a ciertas ideas. Así, un ejército no puede ser pacifista; aunque ame la paz, no puede adoptar la divisa de «paz a cualquier precio» sin dejar de ser lo que es. La autoridad judicial no puede negar la necesidad del castigo (29), ni la escuela la del saber, ni la Iglesia la de que el hombre busque a Dios. Sin embargo, somos testigos de otro síntoma de la quiebra de la autoridad militar en la cada vez más libre introducción de propaganda pacifista en academias y cuarteles. En los ejércitos de Holanda, Francia e Italia se toleran las publicaciones comunistas, y los soldados que participan en algaradas izquierdistas no son castigados por ello. Esa propaganda no es simplemente marxista, sino que tiende a destruir la cohesión del ejército. Su tema central es que «el capitalismo quiere la guerra y el socialismo la paz», y llama la atención sobre los abusos en los cuarteles y en la vida civil, sugiriendo que son los frutos naturales del mal estructural que aqueja a la sociedad burguesa. Ya dijimos que en varios países occidentales, incluido Estados Unidos, se habla cada vez más de la sindicación de las fuerzas armadas. La idea es tan letal para el ejército como pueda serlo la ideología pacifista. Como dice el senador John Tower, «imaginaos

(29) Que no puede negar la necesidad de proteger a la sociedad es cosa obvia; pero lo que afirma es que tampoco puede negar la validez del castigo: en otras palabras, un tribunal puramente rehabilitador acabaría por convertirse en un hospital, y por lo mismo sería ya incapaz de proteger a la sociedad contra los delincuentes. En nuestros días asistimos al triunfo de esa concepción.

un ejército en el que los soldados se nieguen a cumplir las órdenes de sus superiores hasta que se las haya aclarado el delegado sindical o hayan sido aprobadas en una reunión de la unidad» (30).

Desde el otoño de 1973, activistas contra la guerra han venido dando conferencias en la Academia de las Fuerzas Aéreas norteamericanas en Colorado. Detenidos al principio por distribuir panfletos antibélicos dentro del recinto de la Academia, esos activistas, dirigidos por el padre William Sulzman, fueron invitados posteriormente por los mandos de la Academia a hablar ante una clase de Etica. La prensa reprodujo las palabras del capitán Richard Boyle, oficial de información: «Al principio hay una cierta tensión, pero cuando tanto el conferenciante como los alumnos comprenden que también la otra parte tiene sus razones, todo se apacigua y la cosa se convierte en un debate académico.» Académico o no, semejantes discusiones no tienen sitio en un centro de enseñanza militar, del mismo modo que «las ventajas de la ignorancia» no serían materia apropiada para una escuela y los manuales sobre «cómo robar un banco» pueden no ser la mejor lectura para jueces y policías. Lo que sucede en Colorado y otros lugares nos da un indicio de las actividades de los destructores de instituciones, para quienes la militar constituye un blanco favorito. Pero al parecer ni los militares saben ya lo que significa la autoridad. Si tuviesen ideas claras en la materia, las tendrían también sobre la tarea que compete a esas academias, y que no es otra que la de preparar a sus alumnos para la defensa y el sacrificio por la patria, y sabrían cómo imponer las convicciones y conducta correspondientes, que, por supuesto, no incluyen el estudio del pacifismo. En

(30) Número de septiembre de 1975 de *Forewarned*, publicación del Public Service Research Council.

vez de aceptar el arsenal ideológico antiautoritario, el ejército debería ser uno de los grandes focos de regeneración institucional. Claro está que se vería acusado de alimentar una ideología antisocial; pero siempre será preferible a derivar hacia un estado en el que cunda entre los jóvenes la desafección por el ejército, como ocurriera hasta hace poco en Alemania y ocurre cada vez más en otras partes. Esta situación puede, a su vez, llevar al establecimiento de un ejército profesional, no basado en el reclutamiento a escala nacional. El sistema no es nuevo, pues fue ampliamente practicado hasta 1789. Los ejércitos se componían de un núcleo de «hombres del rey» y el resto eran gentes reclutadas con malas artes, como solía ocurrir, por ejemplo, en la flota británica, o mercenarios y voluntarios. Pero hasta qué punto un ejército profesional se identifica con la nación es tema a discutir despacio.

h) *La autoridad en el Estado*

La autoridad limita la libertad individual, y cuando el Estado la monopoliza al confiscar la de los individuos y cuerpos intermedios, el resultado es intolerable. Pero esa eventualidad no puede ser argumento contra la existencia del Estado ni contra su necesidad, que arraiga en la naturaleza humana racional. Todos los argumentos que hemos utilizado hasta aquí en defensa de la autoridad podrían servirnos para demostrar esa verdad. Falto de instintos, el hombre necesita toda una serie de restricciones concéntricas acordes con su edad, aspiraciones, inclinaciones y papel en la sociedad. A su vez, las instituciones que articulan para él esos límites civilizadores, educadores y perfeccionadores necesitan otra superior y unificadora, el Estado, cuya función es así doble: preservar la personalidad y el cometido específico de cada institución y velar por su equilibrio mutuo y el que debe existir entre ellas y las fuerzas no institucionalizadas de la sociedad civil. Algunos ejemplos aclararán estos puntos, aunque sé muy bien que a la luz de la tradición norteamericana mis tesis resultan controvertibles.

En el apartado anterior, y a propósito de la autoridad en el ejército, me refería a lo peligroso que resulta que agentes de la sociedad civil —en esta ocasión un grupo de pacifistas— interfieran el curso normal de una institución. En el caso citado, los cinco pacifistas que distribuían panfletos fueron detenidos y acusados de invasión de límites y se les prohibió el acceso al *campus* de la Academia de las Fuerzas Aéreas. Pero más tarde el Tribunal de Apelaciones dejó sin efecto las condenas, diciendo que ciertas zonas de la Academia, tales como el estadio y la capilla, eran públicas y caían, por tanto, bajo las normas sobre la libertad de expresión inscritas en la Constitución. Ya vimos cómo los mandos de la Academia, intimidados por esta sutil distinción entre «zonas» del *campus,* invitaron a los pacifistas a entrar en las aulas. El espíritu que guió al tribunal en su decisión fue claramente contrario a la juiciosa y prudente separación de dos funciones, la libertad de expresión y la defensa nacional, y favorecía su interferencia mutua. Tenemos derecho a preguntarnos si la próxima vez el tribunal tolerará la injerencia de los militares en la libertad de expresión.

En el caso que acabamos de mencionar, la sociedad civil se entrometió en una institución. Cuando los sindicatos hacen huelga contra las autoridades docentes y paralizan las clases durante semanas, e incluso durante meses, tenemos el caso de una institución que bloquea el normal funcionamiento de otra, aun cuando los miembros de ambas coincidan. En muchos casos esas acciones (por ejemplo, las huelgas de ciertos empleados públicos, como hace unos años la de los conductores del

metro de Nueva York, o más recientemente la de la policía de San Francisco) ni siquiera son legales, pero el Estado es incapaz de hacer cumplir la ley, y no digamos ya de proteger a una institución contra presiones e intrusiones intolerables.

Un tercer ejemplo puede ser la oleada de «investigaciones» periodísticas sobre las actividades de diversos organismos gubernamentales relacionados con la defensa nacional (la CIA, el FBI, el Pentágono) y con la presidencia (Watergate). El *status* de los reporteros y de la prensa en general no está bien definido: ¿Constituyen una institución o son agentes libres de la sociedad civil? La misma pregunta puede hacerse con respecto a los sindicatos: ¿Son «asociaciones privadas voluntarias», un grupo de presión de la sociedad civil y, por consiguiente, lo que podemos llamar un *feudo,* o constituyen, tomados colectivamente, una institución? Si es éste el caso, la prensa y los sindicatos deberían demostrarlo ateniéndose estrictamente a la ley. Pero los periódicos —y en general los medios de información— se mueven en esa zona indefinida del sector público en la que ciertos grupos pueden carecer de un *status* claro, pero no de poder suficiente para imponer su voluntad (31). En realidad, un grupo de esa especie puede carecer de *status* porque es lo bastante poderoso para no aceptar ninguno y actuar según sus propias normas. Pero ¿de dónde sacan los periódicos y sus reporteros la autoridad para perseguir a los más altos funcionarios y los más importantes organismos del Estado con flagrante violación de los límites del interés nacional y del bien común? ¿Del derecho del pueblo a estar informado? Ese derecho no ha existido nunca y es sólo una invención de los medios de comunicación en interés propio y no del público. En realidad, se trata del derecho de

---

(31) Véase sobre el tema de los medios de información el final de este apartado.

esos medios a hacer lo que les venga en gana. Aunque esos «derechos» puedan ser ejercidos en casos delictivos, es evidente que no debe permitírseles caer sin distingo sobre cualquier persona o institución. Vemos, pues, que también en esas esferas el Estado se muestra incapaz de ejercer la autoridad de que está investido. ¿Cómo esperar que instituciones menores hagan valer la suya?

Pero ¿de dónde procede la autoridad del Estado? Filósofos y juristas han debatido sin cesar la cuestión. Ante todo, han de enfrentarse al argumento de que el Estado no es necesario, tesis propuesta por los anarquistas y, en forma atenuada, por los libertarios. Aquéllos sotienen que grupos pequeños y no estructurados pueden gobernarse de manera autónoma y llegar a acuerdos entre sí. La idea choca de inmediato con un obstáculo: ¿Qué organismo garantizará el pacto y hará el papel de árbitro en caso de agresión, o simple desacuerdo, entre los grupos? Si ese organismo existe, será necesario un nuevo pacto entre él y los diversos grupos, con lo que tendremos ya un Estado. En cuanto a los libertarios, sostienen que el Estado se ha establecido mediante un contrato que limita su autoridad a la conservación del orden y la propiedad (John Locke). Pero hay quienes llevan esto a su consecuencia lógica: cada nueva generación debe establecer un nuevo contrato, pues no tiene por qué someterse al que firmaron sus padres. Jefferson no era contrario a esta postura. Todo grupo no satisfecho con el contrato puede abandonar el Estado y buscar sitio en otro o fundar uno nuevo. A este propósito, decía el gran tratadista político Otto Gierke: «La teoría del contrato llega aquí a un extremo en el que, al negar a la voluntad de ayer cualquier autoridad sobre la de hoy, se condena al suicidio» (32).

---

(32) *Natural Law and the Theory of Society* (Boston, Beacon Press, 1960), p. 110.

El absurdo de las posturas anarquista y libertaria, su «condena al suicidio», nos devuelve a terrenos más firmes desde los que podemos dar por sentado, como ya hicimos al hablar de la autoridad en general, que la existencia del Estado se halla inscrita en la naturaleza humana y es condición para la autonomía, porque la situación ideal es, en palabras de Gierke, aquella en que ni la sociedad ni el individuo se convierten en medio para el otro, y reina entre sus esferas respectivas concordia y armonía. En realidad, el único debate aceptado por los pensadores políticos de Occidente se refería no a la existencia, sino al origen y naturaleza del Estado: los teóricos medievales venían a decir que el Estado es un todo con personalidad propia, porque cada individuo, y no sólo las personas físicas, sino las morales (Estado, corporación, familia, etc.), reproduce como un microcosmos el orden total, el macrocosmos; todos son creación divina.

Esta concepción era compatible con la imposición de grandes limitaciones al Estado. Cuando el gobernante dictaba leyes y desempeñaba otras funciones públicas estaba sujeto a la ley moral; y además compartía su poder con el pueblo, con los estados o estamentos, en una especie de dualismo, de modo que los cuerpos intermedios gozaban también de existencia legal. En la mente medieval no existía contradicción entre este ordenamiento y la firme convicción de que los fines sociales sólo pueden alcanzarse cuando el Uno gobierna sobre los Muchos y dirige a éstos hacia el bien común *(salus publica)*.

Frente a esta tesis, los teóricos del derecho natural, encabezados por los jesuitas y otros pensadores renacentistas, sostenían que el Estado arraiga en la ley natural, y que las entidades situadas entre él y el otro producto de esa ley, la familia, tienen sólo una existencia secundaria: se las consideraba, dice Gierke, «como surgidas una vez constituido el orden político; como divisiones útiles, pero no indispensables del cuerpo social» (p. 63).

Las distinciones en que se basan ambas posturas son útiles para lo que hemos de decir sobre la autoridad del Estado, aunque las creemos en buena parte conciliables. Observemos que la teoría del contrato no es verdaderamente esencial ni admitimos que es *natural* para el hombre vivir en un Estado: un contrato contiene cláusulas para liquidar la sociedad, mientras que el Estado bien ordenado tiene en sí mismo su propio fin, en vista del cual fijan las demás entidades su esfera de actividad. El Estado sólo sería amenazador si fuese cierto, como supone Hobbes, que hay un abismo entre el estado de naturaleza y el estado social, en cuyo caso pasar de aquél a éste supondría dar un salto de la libertad absoluta a la absoluta tiranía. Pero para los seres humanos racionales no hay un *status naturalis,* idea nacida cuando los navegantes europeos empezaron a encontrar «salvajes» cuyas estructuras sociales y políticas no comprendían, lo que les hizo pensar que aquellos hombres vivían en un «estado natural». Pero el hombre como tal ha vivido siempre en un *status socialis,* es decir, bajo una autoridad estructurada. Aun si damos por supuesto que en un momento de la historia (o de la prehistoria) nuestros antepasados se sentaron a redactar un «contrato» de convivencia, en seguida tendremos que admitir que aportaron a ocasión tan solemne una cierta complejidad político-legal, adquirida a partir de otra ocasión previa y análoga, y así sucesivamente, retrocediendo hasta llegar a una hipotética «primera ocasión». De hecho, tanto los teóricos del contrato social como los del derecho natural se ven obligados a postular esa retrogresión: Locke dice que incluso antes del establecimiento del *status socialis* existía cuando menos la propiedad, como resultado del trabajo; y Grocio elaboró la teoría de la «socialibilidad», presumible

situación intermedia entre el estado de naturaleza y el plenamente social.

Sólo nos queda ya por mostrar la posición superior del Estado frente a los demás cuerpos y personas sociales, superioridad en la que descansa su autoridad. Los contractualistas tienen una explicación un tanto coja para lo que no es, al fin y al cabo, más que un dato de la experiencia. Dicen que los contratos no fueron uno sino dos: el que catapultó a los hombres al estado social y el que después subordinó a esos hombres libres al Gobernante. Hobbes dramatiza aún más cuando escribe que ambos contratos fueron cuasi-simultáneos, de modo que los miembros de la sociedad constituida resignaron a la vez su igualdad recién adquirida en favor del Leviatán. Cuando los pensadores políticos dicen que el Estado es superior a otros cuerpos sociales y ejerce autoridad sobre ellos, pueden querer decir, como Juan Bodino a finales del siglo XVI, que los cuerpos intermedios *(collegia et corpora)* gozan de tanta libertad como el Estado les conceda o tolere; o, como Althusio (siglos XVI y XVII), que las provincias y las comunidades locales ceden al Estado tanto de sus derechos como es necesario para los fines de la comunidad superior. El principio de subsidiariedad puede equilibrar ambas posturas, pues, en vez de partir de un proceso histórico en gran parte ficticio, toma como dato básico de la condición humana el de que las comunidades inferiores, desde el individuo y la familia hasta el Estado, deben ocuparse de lo que quede dentro del campo de su competencia. Esto no implica que «cedan» el resto a entidades superiores, sino que cada uno tiene su propia esfera, derivada del orden del mundo y no de la actitud más o menos egoísta de los diversos grupos.

La autoridad del Estado será así consecuencia del lugar que ocupa en el orden humano y social. Garantiza en última instancia la autoridad de las demás instituciones y las respalda

en su empeño de servir al bien común. El primer servidor de este bien es el propio Estado, pero no podría asumir su papel sin las instituciones que sirven a bienes parciales. La función del Estado es también educativa; señala a esas instituciones las tareas diferentes que les incumben en el servicio al bien común, y con ello también sus diferentes posiciones, esferas de acción y derechos. Que el objeto de esta función educativa debe ser ante todo el propio Estado resulta evidente: ha de saber cuáles son sus límites en el servicio al bien común, y en consecuencia no usurpar la esfera de acción de las restantes entidades. Por eso dije antes que tanto el Estado como el individuo —o el grupo— tienen sus propios fines, que no deben entrar en colisión. Conviene también recordar que, a lo largo de la historia, el Estado ha hecho especial hincapié en conservar el monopolio, o la autoridad última, en tres materias: defensa judicial y finanzas (presupuesto), mientras que en otras, como la educación, la industria, la Iglesia o la familia, su presencia era mayor o menor según las circunstancias.

Si admitimos que el Estado posee la autoridad última sin la que las demás instituciones carecerían de la suya, comprenderemos también que esa autoridad puede verse amenazada, o al menos desafiada, por las más fuertes de esas instituciones y por grupos de presión de la sociedad civil que van consiguiendo un poder oculto, no declarado. La historia nos habla de una casi ininterrumpida lucha por el poder mediante la cual instituciones como los ejércitos, los partidos políticos, las Iglesias, los cuerpos nobiliarios o los sindicatos tienden a rebasar su legítima esfera de influencia y acción, y épocas más modernas han visto además surgir en las sociedades liberales grupos de presión que, aunque faltos de estructura y carácter institucionales, pueden convertirse en tremendas concentraciones de poder. El hecho de que la muy liberal nomenclatura al uso permita etiquetarlos como «asociaciones privadas y voluntarias»

no significa que el apetito de poder no los asalte de manera tan natural como a cualquier otro fuerte foco de acción e influencia. El apetito de poder no suele tener límite. Cuando un Estado fuerte le cierra el paso, el tipo de grupo de presión a que me refiero se contenta con una limitada expansión horizontal, con el éxito financiero y la influencia intelectual; pero cuando, como en el caso del moderno Estado liberal, el horizonte no está cerrado y parece incluso invitador, el apetito toma una dirección vertical, no, desde luego, para sustituir al Estado, pero sí para ocupar en él puestos de privilegio y usurpar su autoridad en ciertas zonas y problemas.

Parecería natural haberse ocupado de la autoridad y los medios de información al tratar de su relación con el arte y la literatura; pero, para mí, hubiera sido un *lapsus*, porque, cualesquiera que fuesen sus comienzos, esos medios se han transformado desde entonces en *masivos*, con una influencia y un poder inmensos sobre una sociedad que es también, por antonomasia, de *masas*. En consecuencia, el papel de esos medios es incuestionablemente político, y como tal, propio del apartado que se ocupa de la autoridad en el Estado. En nuestros días, son los medios de información, más que el ejército y que cualquier otra institución o grupo de presión, los que desafían directamente, e incluso lesionan, la autoridad natural del Estado. Para hacerlo no necesitan ya apoyarse en el público, como tampoco el poder sindical se apoya en el consenso de los trabajadores. Los medios de información se han convertido, como los sindicatos, en poderes independientes, y son ellos quienes deciden lo que el público —concepto nebuloso si los hay— debe querer y cómo debe reaccionar ante la mayor o menor atención prestada a sus deseos. Los medios de comunicación pueden así acotar toda una esfera de la política y arrebatarla de manos del gobierno, cuando no de su jurisdicción. Así ocurrió con la intervención norteamericana en la guerra de Indo-

china, y, ya despierto su apetito de poder, con otros ámbitos de nuestra política, ya se trate de investigaciones dentro del país o de decisiones en el campo internacional (33).

No es éste el lugar para analizar en profundidad el poder de los medios de comunicación. En los estudios norteamericanos sobre el tema que conozco, no se intentó ese análisis a fondo porque sus autores no se han dado todavía cuenta de que no se trata de abusos de poder esporádicos o incluso sistemáticos, sino de la aparición de un *poder político* a la medida de la moderna combinación de una sociedad de masas y un Estado débil. Aquí sólo he pretendido mostrar que el problema medios de comunicación-censura no puede ser tratado en nuestros días desde el punto de vista de la libertad intelectual. Los me-

(33) Muchas autoridades de renombre internacional han señalado que la responsabilidad por la derrota de Vietnam correspondía, en medida totalmente desproporcionada, a unos cuantos reporteros de la prensa y la televisión norteamericanas. El jefe de los Khmer Rojos, en su primera conferencia de prensa en Phnom Penh, dio públicamente las gracias al corresponsal del *New York Times* por la ayuda prestada por los norteamericanos «progresistas» a la victoria comunista. El corresponsal no rechazó estas palabras de gratitud, aunque fuesen ofensivas y humillantes para el Gobierno norteamericano, cuya importancia secundaria fue así subrayada por el representante comunista, que parecía dar a entender que el verdadero gobierno de Norteamérica es el *New York Times*. Otro reportero del *Times*, Seymour Hersh, parece haberse especializado en el ataque a nuestras instituciones defensivas y a nuestros aliados, cuando éstos no encajan en sus preferencias ideológicas. Después de su campaña contra la CIA, este reportero volvió su veneno contra Chile. Al cabo de algún tiempo, admitió que había esperado encontrar pruebas del papel de la CIA en el derrocamiento del régimen de Allende y la instauración de un régimen derechista. Hubiera sido un buen tema, dijo; pero como a pesar de sus esfuerzos no encontró lo que pretendía, decidió que el asunto no interesaba. En otras palabras, sólo interesan aquellas informaciones que perjudican al Gobierno de Estados Unidos o a sus aliados.

dios de información representan un poder político; refrenarlos no es «censura» y puede ser muy pronto una medida política necesaria.

i) *La autoridad en las relaciones entre Estados*

Se decía en la Edad Media que el mundo debe tener un gobierno único porque la raza humana es una sola. Ni siquiera la división entre un poder espiritual (la Iglesia) y otro temporal (el Emperador) se consideraba normal, aparte el conflicto que esa división suscitó a lo largo de los siglos XI y XII. Más tarde, los teóricos del derecho natural de que ya hemos hablado afirmaron que, aunque el mundo internacional se encuentra todavía en estado de naturaleza, es decir, una autoridad constituida y reconocida por los Estados como superior a ellos, debemos postular un derecho «preinternacional», tan obligatorio para cada uno de los países como el derecho prepolítico, es decir, la ley natural, lo era para los individuos, a quienes obligaba a formar sociedades y Estados. Con todo, incluso Montesquieu aceptaba en el siglo XVIII la idea de que los países viven unos frente a otros en estado de naturaleza.

> La violencia, excluida del seno de la nación *[cité]* por el derecho civil, persiste entre las naciones. No hay un derecho escrito (tan sólo la religión y el derecho natural) que pueda regular las relaciones entre gobiernos soberanos *[princes]*. Ya no hay guerra entre individuos, pero sigue habiéndola entre naciones. Una nación soberana, no sometida a la autoridad de la ley civil... puede en todo momento usar la fuerza o someterse a ella. Los tratados que firman bajo coacción no la obligan menos que aquéllos a los que consiente... y no debería quejarse de tener que someterse por la violencia a las cláusulas de un tratado, pues ello supondría quejarse de hallarse en estado de naturaleza... querer ejercer derechos de soberanía entre otros soberanos, como si esos soberanos fueran sus súbditos; [tal pretensión] iría contra la naturaleza de las cosas (34).

A pesar de las muchas razones que apoyaban la idea de que las naciones soberanas vivían en estado de naturaleza, los teóricos del derecho natural las tenían también sobradas para abogar por la existencia de un derecho que hiciese las relaciones internacionales menos violentas. Ha habido siempre un ámbito, hijo en su mayor parte de leyes no escritas (caridad, justicia, honor, temor), en el que las naciones se imponían a sí mismas ciertas restricciones y tendían la mano a los ciudadanos de otras, por ejemplo cuando caían prisioneros. Para esas relaciones no existen normas permanentes; pero en todas las épocas ha habido pautas de comportamiento, canales por los que encauzar los problemas, instrumentos y prácticas diplomáticas, e instituciones que funcionan como cámaras de compensación. Sólo en nuestro siglo se da una clara regresión a anteriores estados de violencia, con el rapto, la toma de rehenes, los secuestros aéreos, el terrorismo y la amplia aceptación de la guerra de guerrillas, con sus prácticas ajenas a toda norma.

Es, pues, evidente que en las relaciones internacionales no hay autoridad, y que sólo el interés dicta la conducta de las naciones en la guerra y en la paz. Las propias asambleas internacionales se comportan según los intereses de los grupos formados en su seno, y recurren a todas las violencias compatibles con su debilidad consustancial. No cabe duda de que si llegasen a ser más poderosas no aumentaría su ascendiente moral, sino

(34) *El espíritu de las leyes*, libro XXVI, capítulo 20.

su inclinación a la violencia. Con todo, debemos preguntarnos por qué no existe una autoridad internacional, un Estado mundial. Con frecuencia se responde que, si han hecho falta millares de años para que la conciencia sociomoral de la humanidad alcanzase el nivel requerido por el *status socialis,* tendrá que pasar aún cierto tiempo hasta que esa misma conciencia ascienda un nuevo escalón en la escala evolutiva y dé vida a un Estado mundial. Acontecimientos como el bombardeo atómico de Japón contribuyen, se dice, a acelerar inevitablemente el proceso.

El razonamiento no puede ser más falaz. Ya dijimos que no ha habido nunca tal *status naturalis,* que se trata sólo de una ficción de los juristas. Desde el comienzo de la historia, es decir, tan pronto como hubo seres humanos, vivieron en comunidades, con ley y autoridad, con objetivos concretos y observancia del bien común. En otras palabras, no hizo falta que pasara el tiempo para que apareciese el Estado, que ha sido un dato permanente de la condición humana. ¿Por qué entonces, volvemos a inquirir, no se ha establecido en tanto tiempo un Estado mundial, salvo en la mente de algunos cazadores de abstracciones? Podemos acudir a la respuesta de Tocqueville:

> El hombre ha sido hecho por Dios de tal manera que cuanto mayor es el objeto de su amor menos apego siente por él. Su corazón necesita pasiones concretas, precisa objetos limitados para que su atracción por ellos sea firme y duradera... Estoy convencido de que se sirve mejor a los intereses de la raza humana dando a cada hombre una patria que tratando de inflamar su pasión por la humanidad. *(La revolución europea.)*

Recordemos que habla un ferviente cristiano para quien el fracaso de la *christiana respublica* medieval y la doctrina me-

dieval de la unidad de la raza humana eran de sobra conocidos. Unidad espiritual, no política, hubiese aclarado Tocqueville.

Si no existe una autoridad política internacional, es precisamente porque el individuo necesita refuerzos comunitarios (véase lo dicho en el capítulo anterior) que le ayuden a obrar de acuerdo con su naturaleza social y racional. Esos refuerzos sólo pueden tener sentido para él si le son cercanos, a menos que sean de naturaleza espiritual. No nos cuesta trabajo comprender, como no le costaba al «primitivo» animista y fetichista, que somos todos hijos de un mismo Dios, pero no nos importa nada que nos digan que somos ciudadanos del mundo. Podemos recorrer la tierra, advertir las semejanzas entre los hombres y compartir aquí los sufrimientos de una persona, allá los de una región asolada por el hambre; pero para que nuestra actividad se emplee con algún sentido necesitamos una comunidad o un objetivo limitados. En mis viajes he sido testigo de la obra de los misioneros en muchos lugares del mundo y de la dedicación de hombres y mujeres que en otros países cumplían tareas encomendadas por sus gobiernos. Su presencia sólo cobraba significación porque pasaban años, a veces décadas, al servicio de una determinada necesidad (cuidado de los enfermos, enseñanza, desarrollo de un proyecto útil, difusión de nuevas técnicas para la producción de alimentos), en una zona concreta y entre un cierto grupo de personas. Cuando el hombre actúa fuera de su comunidad, no desea pertenecer a otra más amplia como condición para desplegar sus cualidades sociopolíticas, que no necesitan de tal superestimulante.

La segunda razón para la no existencia de un Estado mundial es que la identidad del hombre no se basa, como la de los animales, en signos externos y en instintos. Un rinoceronte no caerá nunca en el error de creerse un elefante, un gato nunca ladrará, ni una cebra se despojará de sus rayas. Su racionalidad y la infinita riqueza de su alma permiten al hombre adaptarse

a cualquier situación y asumir una gran variedad de comportamientos, opiniones, lealtades y lenguajes. Por eso necesita subrayar más su identidad, tanto personal como de grupo, y adopta símbolos para diferenciarse de quienes están al otro lado de la cerca o de la frontera. Banderas, idiomas, leyes y costumbres son para él otros tantos modos de desarrollar aquellas «pasiones concretas» por «objetos limitados» sin las que no puede vivir si no es en un estado de depresión y desmoralización, y en último extremo como un ser inútil y a la deriva. Podría replicarse que nuevos acontecimientos a escala mundial e incluso cósmica vendrán a ampliar las fidelidades del hombre: se identificará con la Tierra entera, puesto que toda la humanidad está hoy lanzada a la conquista del espacio, aventura común. Dos respuestas se imponen. Ni las guerras ni organizaciones mundiales como las Naciones Unidas han conseguido cambiar el sentimiento nacional que, en todo caso, es hoy más fuerte que en la llamada «época del nacionalismo», el siglo XIX. En realidad, ha venido a añadírsele una nueva ideología separatista, la conciencia de raza o etnicidad, que provoca nuevas divisiones. En cuanto a la «edad del espacio», cada vez se parece más a la «época de los descubrimientos», cuando los navegantes españoles, portugueses, italianos, ingleses, franceses y holandeses ensancharon en pocas décadas (1485-1530), y en todos los aspectos, los horizontes del hombre occidental. ¿Acaso nació una empresa común europea de tan magnífica aventura? En absoluto; navegantes, comerciantes, conquistadores y hasta los propios misioneros (véase el conflicto entre jesuitas y dominicos por la cristianización de China) no hicieron sino llevar sus querellas al Nuevo Mundo y seguir batallando bajo otros climas (35).

(35) El argumento de que la fundación de Estados Unidos prueba que en la época de los descubrimientos, o como consecuencia suya, las naciones europeas podían haber establecido una unión de nacionalida-

No se puede hablar de autoridad a escala mundial si nos referimos, como hemos venido haciéndolo, a una autoridad institucional que individuos y grupos acatan. Pero volvamos a considerar la sustancia de la autoridad. En los casos tratados hasta ahora, quedó en claro que la autoridad es el orden como opuesto al desorden, a la anarquía. Incluso un banda de asesinos obedece a un jefe, porque si cada uno obrase siguiendo su impulso personal el caos resultante haría fracasar sus empresas. Por eso, en toda circunstancia, la autoridad es preferible a la anarquía. Y no la autoridad a secas, sino la autoridad en ejercicio, el que, como ya vimos, constituye su esencia. Aunque no exista un «orden mundial» en el sentido político, hay normas de conducta internacional derivadas de la naturaleza moral del hombre. Tales normas han estado siempre en vigor, pero no constituyen un sistema de comportamiento digno de confianza y que pueda servir de base a un derecho mundial. En cualquier caso, la sustancia del derecho seguiría faltando porque no habría quien lo hiciese cumplir. Pero precisamente porque nadie hace cumplir esas normas, no hay razón para que una gran potencia no desempeñe ese papel. Tal es la única justificación moral, que no política, de lo que en nuestro siglo llamamos «imperialismo».

Pero esa instancia no puede erigirse en ley. Supongamos que la gran potencia *X*, por ejemplo Estados Unidos, pierde su condición de tal, y que la gran potencia *Z*, la Unión Soviética, la hereda. La consecuencia sería un deterioro de las normas. ¿Querríamos entonces que alguien nos obligase a cumplirlas? De aquí la fragilidad de todo orden internacional, y también la de una autoridad internacional sin otro respaldo que el de una

des, razas, credos, etc., no es válido. Por definición, todo inmigrante se desarraiga; y nuestros antepasados fundaron una nueva entidad no como miembros de sus respectivas naciones sino como personas desplazadas; es decir, en realidad, como individuos aislados.

nación poderosa. Y, no obstante, es la única divisoria entre un cierto orden y ninguno, siempre que el país en cuestión profese principios de elemental moralidad. De otro modo, se trataría de un orden totalitario, es decir, de un desorden, porque los hombres —como las naciones— sólo pueden vivir una vida humana y racional cuando son capaces de combinar los múltiples órdenes a los que por naturaleza y razón pertenecen en una trama coherente. El totalitarismo los persigue a todos y los reemplaza por el propio, tanto en el plano nacional como en el internacional. El resultado es una permanente guerra civil en la que uno de los antagonistas, la casi totalidad de la nación, ve sus manos atadas. En tales circunstancias la autoridad no existe, puesto que la coerción ejercida sobre el pueblo no es ni racional ni carismática. Trasladada al plano de las relaciones internacionales, tal situación equivaldría a dar suelta a una banda de delincuentes entre una multitud.

4

Los enemigos de la autoridad

Antes de prestar atención a los motivos de quienes se oponen a la autoridad, puede ser conveniente exponer lo que a nuestro juicio constituye la esencia de la autoridad. Sus adversarios suelen hablar de «autoritarismo» y se califican de «antiautoritarios», lo que nos demuestra que han inventado un maniqueo y en torno a él una ideología. Parece que por «autoritario» debemos entender alguien que trata siempre de imponerse a los demás y que fulmina a todas horas órdenes y mandatos. En cuanto a su imagen, pensamos en un tipo fuerte y de mandíbula cuadrada, con mirada severa y rasgos pétreos, impermeable a las motivaciones humanas, inescrutable, inabordable e inflexible. Este retrato, que recoge los rasgos atribuidos a Mussolini por las caricaturas antifascistas, no sólo es falso, sino infantil, por superficial y parcial. El «autoritarismo» es una postura monolítica digna de la sátira de un Charlie Chaplin. Por el contrario, la autoridad no es sólo un instrumento social, sino que corresponde también a la necesidad que el hombre tiene de conducirse de un modo racional, de comprender cuál es su puesto en los órdenes diversos y entrecruzados a los que pertenece.

Conviene subrayar el carácter racional del ejercicio de la

autoridad, porque, como veremos, sus adversarios tienen otro concepto de la racionalidad, y por tanto del hombre. No hablan del ser humano tal como es o como podría ser si siguiera los preceptos morales tradicionales, y prefieren argumentar como si el objeto del discurso fuere, no el ser humano, sino un seudoideal utópico, una especie de «hombre autónomo», autosuficiente y mecánicamente positivo, según el sistema de valores de quienes tal afirman. El hombre que conocemos, el que usted y yo somos, está tan desprovisto de instintos que apenas da un paso que no signifique un peligro para la comunidad sin la que no podría existir y sobrevivir como ser humano. De modo que la autoridad —tal es su primera función— media entre las dos necesidades básicas del hombre: ser libre y estar integrado en el grupo; y lo hace racionalmente, porque para el hombre es racional vivir en comunidad con otros hombres. Si los grupos humanos son siempre inestables y mantienen un precario equilibrio entre el orden y la anarquía, es porque el hombre es el campo donde dirimen su conflicto el deseo racional de ser libre y el no menos racional de pertenecer al grupo. La segunda función de la autoridad es estructurar la desigualdad. Sin ella, el grupo humano sería peor que una manada de animales, pues el animal nunca es del todo indócil, y obedece incluso en plena estampida las indicaciones de sus jefes. En un grupo humano, el choque de las mil y una invenciones del libre albedrío es inevitable si el grupo no está estructurado conforme a las líneas naturales y artificiales de desigualdad, a las diferentes capacidades, papeles, ingresos, responsabilidades, posiciones, competencias, etc.

La tercera función de la autoridad implica algo más que estructurar y ordenar una comunidad: mediante el uso de la razón al servicio de un fin, percibimos una ley superior a aquélla en cuyo nombre obedecemos a una determinada autoridad. La

autoridad tiende a un bien y nos entrena en el hábito de tenerlo presente. El hijo que obedece a la autoridad paterna llega a comprender algo de la naturaleza de las leyes vigentes en su comunidad, y por tanto de la naturaleza del hombre como ser racional. Por eso he dicho que la autoridad es educadora en más de un aspecto.

Intentemos ahora penetrar en el mundo de los enemigos de la autoridad. Hoy no es difícil encontrarlos entre los psicólogos, psiquiatras e ideólogos progresistas a quienes prefiero llamar «utópicos» (1), y que basan su autoridad —y sus declaraciones autoritarias e intolerantes— en el pedestal que ellos mismos se han construido, desde el que diagnostican que las miserias de nuestra época tuvieron por causa los regímenes derechistas que imperaron en Europa entre 1920 y 1945. Esos regímenes totalitarios tuvieron éxito porque explotaron políticamente características inculcadas a una generación tras otra por los tradicionales métodos de educación autoritarios. La tendencia a la emancipación de la humanidad, nacida en la época de la Ilustración, se vio así bloqueada. Hombres y mujeres acostumbrados a someterse al padre volvieron a desear, como en los siglos oscuros, refugiarse de unos tiempos caóticos (guerra, revoluciones, depresión) bajo el ala de una imagen paterna, de un jefe, de un hermano mayor. Asustados por la inseguridad reinante, no sintieron el menor deseo de oponerse a ese hombre, y ejecutaron su voluntad sin crítica y con espíritu sumiso. (Se recordará que en los años cincuenta hubo psicólogos norteamericanos que «explicaron» la sumisión del pueblo a Stalin por la costumbre de fajar a los niños. Los ru-

(1) Véase mi *Utopia, the Perennial Heresy* (Nueva York, Sheed and Ward, 1967).

sos, acostumbrados desde su más tierna edad a no poder usar libremente sus cuerpos y miembros, se sometían fácilmente a la autoridad. El problema es qué hacer con el caso de Solzhenitsyn y otros disidentes, críticos intrépidos del régimen imperante en su país.) El mismo tema, con variaciones, ha sido aplicado por algunos de nuestros psicólogos y educadores a nuestras propias circunstancias. Hombres como John Dewey o el doctor Spock han afirmado que, aunque en Estados Unidos no haya habido regímenes «autoritarios», nuestro *ethos* puritano se basaba en la autoridad ciega y cercenaba la libre expresión personal.

Con este diagnóstico, las medidas profilácticas parecen evidentes. Si reducimos y socavamos la autoridad en sus principales manifestaciones, padre, maestro, sacerdote, juez, oficial del ejército, jefe del Estado, el «hombre nuevo», argumentan los antiautoritarios, aprenderá a tener a raya a en sustancia la autoridad y a conducirse como un ser democrático, volcado a la cooperación, tolerante y libre. La supresión de la autoridad en la familia, la enseñanza, el ejército y la vida civil liberará al hombre de su servidumbre secular y permitirá a su auténtico yo, autónomo pero cooperante, romper los grilletes de la tradición. Tales son las premisas para reorganizar la sociedad, la humanidad entera, sobre bases más felices. Un comentario francés a la obra de Stanley Milgram *Obedience to Authority,* de la que pronto vamos a ocuparnos, llegaba a asegurar en elogio del libro que «siempre y en todas partes es condición para la libertad una actitud de escepticismo general y sistemático frente a los principios que esa autoridad pretende imponer» (2).

Este tipo de argumentación debe ser calificado de ideológico porque se basa en una cierta interpretación de la his-

(2) *Le Monde,* 3 enero 1975.

toria actual —en mi opinión equivocada— que después extrapola para atribuirla a la naturaleza del hombre (segunda conclusión gratuita). De ahí mi advertencia sobre lo aconsejable de poner en cuarentena esta visión absurda de la naturaleza humana y en especial del comportamiento racional, reducido por ella a la negación de la autoridad como llave para acceder al paraíso. A la inversa, hace equivalentes la irracionalidad (alienación de la propia autonomía y personalidad) y la aceptación de la autoridad, en manifiesta contradicción con la función estructuradora que caracteriza a ésta. De ser así, resultaría que la vida en una sociedad ordenada es *ipso facto* irracional, y que la sociedad ideal es aquella en la que cada cual persigue sus deseos de modo autónomo, es decir, se da sus propias leyes. No otra cosa afirma el ya mencionado crítico francés del libro de Milgram, Roland Jaccard: «Desde el momento en que el individuo renuncia a su código moral y pasa a integrarse en la estructura jerárquica de la sociedad, renuncia a su condición humana.»

Lo absurdo de esta idea aflora ya en la familia «progresista», cuyo hijo se toma cuantas libertades desea, pero se convierte a su vez en figura «autoritaria», puesto que es la familia la sometida a sus caprichos. Lo mismo ocurriría en la comunidad «progresista», donde algunos acabarían por arrogarse un poder mayor del que teóricamente les corresponde en un mundo de seres «autónomos», e impondrían su tiranía a una masa sumisa y temerosa por informe. No otra cosa ocurre en las comunas de California. Los jóvenes que abandonan a sus familias para vivir en ellas se convierten en instrumentos abúlicos del jefe. Este nombra a un ayudante que acompaña día y noche al nuevo recluta, sin dejarle ni a sol ni a sombra, y comparte con él comidas, mantas, robos y merodeos. Nótese que, como en otras comunas utópicas de las que nos habla la historia, también aquí los miembros carecen de propiedad pri-

vada (han de despojarse de cuanto pudieron traer o robar de su casa), y deben casarse con quien les mande el jefe, a menos que la comuna practique el amor libre.

Las actuales teorías antiautoritarias tienen, pues, en su mayor parte, motivaciones ideológicas, como evidencia también el hecho de que la palabra «autoridad» se aplique sólo a sus formas tradicionales —la familia, la Iglesia, los tribunales, el ejército...— y a los regímenes políticos de derechas, pero nunca a los movimientos y regímenes izquierdistas, aun cuando sean totalitarios. La explicación no es difícil: los adversarios de la autoridad que hoy gozan, junto con sus discípulos, de mayor influencia, un Horkheimer, un Adorno, un Fromm, un Erikson, eran en los años veinte devotos de los «experimentos» izquierdistas, incluido el soviético, y habían abrazado la tesis de que la «vieja sociedad» era represiva y la «nueva» iba a emancipar a toda la humanidad. Sus esperanzas y deseos alimentaron a los grupos que llevan medio siglo aplaudiendo la destrucción de las estructuras tradicionales y las conquistas de la ideología izquierdista, revolucionaria. Ni siquiera cuando ésta abandonó el camino de la emancipación universal por nuevos y terribles despotismos mereció para ellos la etiqueta de «autoritaria».

Aunque las posturas de oposición a la autoridad son ideológicas y con frecuencia puramente políticas, sus raíces pueden detectarse a niveles más profundos. Vamos a examinar dos casos en los que los temas antiautoritarios se entremezclan y nos dan así una visión cabal del problema. La motivación política no puede estar ausente de ellos porque la autoridad —y su negación— ocupa lugar preferente en la vida de la comunidad. Podríamos decir incluso que la gran cuestión en la que la autoridad y sus enemigos se concentran es la definición del *hombre político*.

a) *La Escuela de Frankfurt*

La llamada Escuela de Frankfurt, dedicada a la investigación sociológica y que, a finales de los años treinta, trasladó sus actividades de Alemania a Estados Unidos —primero a la neoyorquina Universidad de Columbia y más tarde a California—, prestó gran atención, entre otros temas, al de la «personalidad autoritaria». Una obra de este título ha sido durante décadas la principal fuente para el estudio del problema. Sus autores y lectores creyeron haber comprendido al fin los mecanismos sociológicos y psicológicos de tensiones, conflictos y guerras, las motivaciones ocultas de quienes recurren a la agresión y hacen que situaciones tensas desemboquen en violencia y lucha armada. El estudio pretendía ser científico, aunque sus credenciales resultasen más que dudosas. Con el hombre autónomo como ideal (apenas un sueño sin el menor respaldo científico), tenían que explicar por qué después de la Ilustración y de Marx, cuando la sociedad industrial se presenta como la primera racionalmente organizada de la historia, el mundo sigue produciendo en abundancia personalidades totalitarias, tanto líderes como secuaces. Uno de los puntos capitales del libro era la llamada «escala F», destinada a medir los rasgos de la personalidad autoritaria, que sumados nos dan el retrato del carácter autoritario: sumisión mecánica a los valores convencionales; aceptación ciega de la autoridad, junto con un odio no menos ciego a objetores y marginales; alergia a cualquier introspección; pensamiento rígido y estereotipado; tendencia a la superstición; menosprecio, entre moralista y cínico, de la naturaleza humana. La escala de actitudes permitía descubrir y cuantificar datos como el antisemitismo, el etnocentrismo, el conservadurismo económico...

En consecuencia, la Escuela de Frankfurt no sólo adolecía de parcialidad ideológica frente a la «personalidad autoritaria»,

no sólo construyó un testaferro con ayuda de un cuestionario supuestamente científico, sino que juzgaba de modo totalmente erróneo la función de la autoridad, que identificaba con rasgos negativos como «ciega», «mecánica», «convencional», «supersticiosa», «rígida», «cínica»... En cierto modo, lo que con una buena dosis de ingenuidad venían a ofrecernos sus autores, el famoso Teodoro Adorno y sus colegas, era su autorretrato, que se transparentaba a través de aquellos adjetivos. Sin embargo, era tal el ansia de la Escuela de Frankfurt por rehacer la sociedad y ponerla a cubierto de una posible recurrencia de políticas y regímenes como los de los años treinta, que los directores y colaboradores del Instituto intentaron elaborar toda una ciencia en torno a su tesis ideológica básica, la llamada «teoría crítica». El final no tuvo nada de glorioso, y supuso casi una refutación de lo que la Escuela se había propuesto. Cuando el profesor Adorno, uno de sus dos celebrados directores —el otro era Horkheimer— empezaba cierto día de 1970 a dar su clase en Frankfurt, adonde la escuela había vuelto después de la guerra, las estudiantes rodearon su pupitre, desnudaron sus pechos y cayeron sobre él acusándole de agente del imperialismo norteamericano. Pocas semanas más tarde, Adorno moría de un ataque al corazón, probablemente sin llegar a comprender que sus teorías se habían vuelto contra él. Tras el incidente de los senos desnudos, declaró a los periodistas: «Cuando enseñaba mi teoría crítica no imaginé que los estudiantes pudieran convertirlas en cócteles Molotov».

Sin embargo, no hace falta ser teórico crítico para interpretar lo sucedido: la autoridad forma hasta tal punto parte del bagaje del hombre, que éste espera verla ejercida y se siente frustrado cuando encuentra secas sus fuentes naturales. ¿Por qué se volvieron los estudiantes contra Adorno, y en general contra sus profesores liberales y progresistas, tanto en Norteamérica como en Europa? Por dos razones íntima-

mente relacionadas. En primer lugar, porque sabían que no podían esperar de esos hombres respuesta a las cuestiones existenciales de que en última instancia se ocupa toda ciencia humana seria. Al negar autoridad no sólo a la vida de la comunidad, sino incluso a la realidad, esos profesores, encastillados en su subjetividad, en su *yo,* atentaban gravemente contra la relación de los estudiantes con lo que *es,* bloqueando no sólo su búsqueda de una comunidad, sino del ser y la verdad. Les enseñaban que buscar respuestas es el equivalente intelectual de buscar autoridad, la figura del padre, y que volver los ojos a la comunidad equivaldría a someterse a un régimen autoritario. Pero es evidente que esos jóvenes buscan respuestas, y no cualesquiera, sino respuestas verdaderas. Sus profesores inhibían intelectual y moralmente esa aspiración; crearon un ambiente en el que el estudiante se sentía incómodo, e incluso avergonzado, si se atrevía a plantear cuestiones últimas. 1968 y sus secuelas representaron para los estudiantes la oportunidad de volverse contra los mercaderes de falsedades, contra sus profesores liberales y antiautoritarios.

La segunda razón fue que los profesores —lo sucedido a Adorno es sólo uno entre muchos casos típicos— no daban lo prometido. Durante años, décadas ya, habían preparado verbalmente el reino celestial del hombre autónomo, figura que no sólo continuaba obstinadamente lejana, sino que era abolida, refutada, negada por la misma actitud de esos profesores. Predicaban contra la autoridad, pero actuaban como tiranuelos y, en consecuencia, como agentes de la sociedad y del Estado burgueses y represivos. En realidad parecían agentes dobles: del orden capitalista —por sus títulos, honorarios y distinciones, su modo de vida y sus cómodas condiciones de trabajo— y de la revolución que aseguraban preparar. Este doble juego intelectual no fue aceptado por una generación de estudiantes

que daban por supuesta la inminencia de la revolución y esperaban ver a sus profesores antiautoritarios salir de las aulas a su frente, camino a las barricadas.

Si el fenómeno descrito tuvo diversas causas, la más evidente es el sistemático mal uso y abuso de la autoridad. Lo trágico es que incluso después de los sucesos de 1968-70 los elementos de la situación han permanecido inalterables: los adversarios de la autoridad en puestos donde hacen el peor empleo de la que detentan y, frente a ellos, la masa informe de estudiantes, todavía guiada hacia el sueño inalcanzable —auténtica pesadilla— del hombre autónomo.

b) *El experimento de Milgram*

El segundo caso merecedor de nuestro examen lo expone una obra reciente que describe un experimento del profesor Stanley Milgram (3). Dicho en pocas palabras, Milgram pidió a quienes voluntariamente se sometieron al experimento (reclutados, muy significativamente, entre estudiantes e intelectuales) que infligiesen un cierto grado de dolor, por medio de una descarga eléctrica, a los «pacientes», que no eran voluntarios, sino ayudantes de Milgram, a quienes debían «castigar» cada vez que diesen respuestas erróneas a un cuestionario utilizado como simple pretexto. Los «experimentadores» (cuyas reacciones eran el verdadero objeto de la prueba, aunque ellos lo ignorasen) sólo sabían que el dolor crecía a medida que el voltaje de la descarga aumentaba desde lo tolerable (15 voltios) a lo intolerable (450 voltios). Lo que Milgram quería descubrir era hasta dónde obedecerían los experimentadores a un técnico del laboratorio —impasible y vestido de

(3) *Obedience to Authority* (Nueva York, Harper and Row, 1974).

gris para mayor neutralidad científica— que les ordenaba infligir un dolor que ellos sabían cada vez más insoportable. Milgram formuló como objeto de su investigación el saber «cuándo y cómo las personas [es decir, los sometidos a la prueba] desafiarían a la autoridad en presencia de un claro imperativo moral», como era el de negarse a continuar la tortura.

La gran mayoría de los voluntarios se mostraron dispuestos a infligir un dolor enorme, resultado que causó gran sorpresa tanto a Milgram como a los comentaristas que supieron de su experimento o leyeron su relato. Su propia mujer lo calificó de «un auténtico Eichmann» por haber organizado la prueba. En otras palabras, Milgram y sus críticos, favorables o adversos, se vieron de pronto arrancados a sus confortables ilusiones sobre la naturaleza del hombre y la relación que éste mantiene con el hecho de la autoridad. Evidentemente, también padeció su ideología pacifista, pues el libro de Milgram demostraba —en contra de sus esperanzas o al menos de sus ideales— que si los voluntarios del experimento, muchos de ellos estudiantes de Yale, estaban dispuestos a infligir dolor porque así se les ordenaba en nombre de un experimento científico, los soldados de un ejército no eran monstruos inhumanos por hacer lo mismo cuando se les ordenaba desde una fuente de mando mucho más estricta y en defensa de su país. Después de todo, los estudiantes no se arriesgaban al juicio sumarísimo y al paredón si hubiesen decidido desertar del experimento.

Pero lo que aquí nos interesa no es la conclusión que el profesor Milgram obtuvo de su interesante experiencia, sino las premisas de que partió para prepararla. En el caso de la Escuela de Frankfurt, el aserto de los autores de *La personalidad autoritaria* era que los regímenes de derechas no pueden tener una motivación racional e histórica, son la obra artificial de hombres primitivos con todos los rasgos de ese carác-

ter: superstición, odio, hostilidad e ideales y lealtades rígidamente estereotipados.

En la experiencia de Milgram y su posterior descripción y estudio en el libro *Obedience to Authority,* los presupuestos parecen haber sido los siguientes:

1) La autoridad supone infligir castigo (ya se trate de dolor o de alguna otra forma de victimación física, moral o psicológica) y un cierto consentimiento e incluso placer en el acto de infligirlo, puesto que los agentes persistieron en él.

2) La «autoridad» contrasta con lo que Milgram llama «cualidades morales internas», y es, por tanto, una actitud inmoral, puramente negativa e inducida desde el exterior. Milgram no supone que la persona que ejerce autoridad pueda hacerlo por motivos morales y para el bien de aquellos que le obedecen. Si pensamos en el «retrato del hombre autoritario» de Horkheimer y Adorno, reconoceremos un prejuicio análogo.

3) La obediencia a la autoridad lleva consigo la resignación de la propia autonomía moral en manos de la fuente de esa autoridad. En otras palabras, el hecho de que B obedezca a A implica que B deja en esa misma medida de ser un ser humano integral para pasar a actuar bajo compulsión, con parálisis de la voluntad, humillación y renuncia abyecta al propio yo.

4) La autoridad sólo puede ser negativa, una especie de flujo maligno de quien da la orden a quien la recibe. No puede ordenar una acción moral y conducir a algo positivo o bueno. Aquí olvida Milgram que cuando espera de sus voluntarios una demostración de «cualidades morales internas» está hablando de algo no ingénito en su imaginario «hombre autónomo», sino inculcado por la *autoridad* moral. En otras palabras, Milgram no llega a conceder a la autoridad ni siquiera la neutralidad que atribuimos al instrumento constante con el

que el asesino mata y el cirujano opera y salva. Para él la autoridad sólo puede ser punitiva, fuente de dolor, demoledora de la autonomía moral.

El supuesto en que se apoyan esas cuatro premisas íntimamente relacionadas es que en alguna parte existe, o al menos hay que intentar crear, un hombre *autónomo,* incontaminado por la historia, limpio de tradición, inocente de cualquier injusticia, codicia o intolerancia y, en realidad, ajeno a la ley moral tal como nos ha sido conocida hasta ahora, es decir, como ley proclamada por Dios, dada a los hombres, aceptada como un mandato. Si el psicólogo —Milgram, sin ir más lejos— pudiese alcanzar ese más profundo estrato de pureza y arbitrar los medios para hacerlo consciente y activo, la sociedad se volvería racional, humanitaria y cooperante. Pero al estudiar el fenómeno de la autoridad, lo que encontramos en lugar de esa imagen soñada es un ser racional cuya naturaleza le lleva a obedecer a la autoridad. A obedecerla no ciegamente, no con el automatismo de un robot, sino porque es consciente de la necesidad racional de hallarse integrado en la sociedad y ocupar su puesto en un conjunto estructurado que en muchos sentidos le trasciende. El psicólogo Erik Erikson considera el problema del «autoritarismo» como el anhelo de un «totalismo» en el que detecta el mito de la raza única, del ario. No hay duda, y varios estudios de Mircea Eliade lo señalan también, que todos los hombres, y no sólo el ario, anhelan pertenecer a entidades más amplias de naturaleza espiritual, ya que son conscientes de su «egoísmo, egotismo e individualismo». No otra cosa afirma el ya citado doctor Campbell cuando percibe «una inclinación biológica a un comportamiento sólo atento al propio interés, libre de inhibiciones», contenida por las normas éticas y religiosas que dan primacía al grupo sobre el individuo.. (Discurso a la Sociedad Norteamericana de Psicología, septiembre 1975.) «Ama a tu pró-

jimo» y «honra a tus padres», dice Campbell, sirven como frenos a una conducta excesivamente antisocial, como contrapesos de aquella inclinación biológica. Pero también las opiniones de estos psicólogos necesitan ser puntualizadas.

Cuando Erikson, e incluso hombres de pensamiento más abierto como Campbell, hablan de autoridad se refieren a algo que brota de fuentes antirracionales o al menos irracionales: en el primer caso, de una inclinación totalitaria; en el segundo, de una infraestructura biológica. Campbell acepta la tesis de que todo comportamiento social humano tiene un origen genético y, en consecuencia, que tanto el egoísmo como su contrapeso social, la tendencia a integrarse en grupos, están determinados biológicamente. Erikson tiene al mito —como Campbell a la biología— por constituyente de uno de los hemisferios de la motivación social, de su mitad irracional: si la autoridad procede de esta mitad irracional y es sólo un arma secreta de la naturaleza para integrar a los miembros de la sociedad, en contra de su programación centrífuga, resultará que si los seres humanos se someten a la autoridad es porque, en el mejor de los casos, disculpan su intrusión en una existencia egoísta y dada al placer. Pero de este modo no hacemos sino convertir a la autoridad en un mal, aunque necesario, mientras seguimos aspirando al ideal del hombre autócesario, mientras seguimos aspirando al ideal del hombre autónomo, no escindido entre el yo y la comunidad, entre lo racional y lo irracional.

La oposición de Milgram a la autoridad es aún más radical y primitiva, hasta el punto de que ni siquiera sus escrupulosos experimentos le han permitido comprenderla. Parece pensar que si B cede en algún punto su autoridad moral a A (si B obedece a A), no se debe a «mutaciones genéticas que modifican el sistema nervioso, la distribución de las hormonas y por último la conducta», como pontifica Campbell, sino al influjo tradicional de sociedades que trataban al hombre como

niño y ejercían sobre él un poder coercitivo en nombre de fantásticas fuerzas divinas. Pero en el esclarecido siglo XX la ciencia y la democracia han disipado esas falsas creencias y desterrado la conducta sumisa que engendraban. Las personas autoritarias, y quienes se pliegan a ellas, son algo residual, meras supervivencias atávicas destinadas a desaparecer sin tardar mucho.

La Escuela de Frankfurt y la obra de Stanley Milgram nos han proporcionado dos ejemplos de pensamiento antiautoritario. Son casos típicos de oposición a la autoridad y muestran a la vez la clase de temores que la presencia de la autoridad en cualquier nivel de la sociedad despierta entre sus críticos. Esta suspicacia acaba por convertirlos en enemigos jurados de toda autoridad y de cualquier tipo de vida estructurada, ya se trate de la familia, de la escuela, de organizaciones privadas de cualquier clase, del ejército e incluso del Estado. Lo que puede parecernos extraño es que a la vez sean partidarios fervientes de una autoridad internacional, de las Naciones Unidas, del ecumenismo eclesiástico, etc. La contradicción es sólo aparente. Recordemos la sabia observación de Tocqueville sobre la preferencia del hombre por las lealtades limitadas. El hombre funciona mejor en ese contexto; necesita propiedad privada, virtudes privadas, símbolos de una comunidad limitada con la que pueda identificarse. Cuando se le arranca de esos límites naturales, sus fidelidades no se amplían proporcionalmente, pues se ven privadas de su savia. Cuando Eliade habla del «anhelo de totalidad», no debe tomarse en un sentido terreno (horizontal), sino espiritual (vertical): anhelamos ser parte del todo del que nos sentimos desgarrados, del conjunto de la realidad trascendente, de nuestras raíces metafísicas. Esto nada tiene que ver con la pertenencia a un leviatán internacional en el que los individuos e incluso las comunidades pierden su identidad y renuncian a seguir honrando los

símbolos de su existencia. Sin embargo, no es otro el objetivo de quienes se oponen a la autoridad: no hay modo más radical de abolir la tradición, su tejido, su estructura, que disolverla en una anónima y árida «comunidad mundial» en la que dejaría de desempeñar precisamente la función que le hace influir en nuestra vida: la de distinguir a unos grupos de otros, no de modo arbitrario, sino porque cada uno de ellos es como una persona con fisonomía, dimensiones e historia propias, y necesita una identidad inequívoca. Quienes se oponen a la autoridad saben muy bien que los ataques meramente teóricos son ineficaces. En cambio, la disolución de las comunidades menores es un excelente primer paso, que deja al individuo sin identidad y sin articulación social y le priva con ello de su pasado y de los símbolos que lo mantenían vivo para él.

¿Cómo acometen los enemigos de la autoridad esta tarea? Ante todo, atribuyendo al ejercicio de la autoridad, al clima que crea, todos los rasgos negativos que suelen merecer nuestra reprobación y condena. En segundo lugar, disolviendo las comunidades naturales para que sus miembros, indecisos ya sobre los papeles que les corresponden, los dejen en manos de nuevas autoridades artificiales encargadas de reestructurar esas comunidades y a los individuos que las forman. Víctimas de la confusión, esos grupos se asemejan a rebaños trasladados, obedientes a nuevos guías. En el caso de las comunidades humanas, el trasplante afecta a la identidad psicológica y espiritual, de modo que la obediencia a las nuevas fuentes de autoridad se hace resignada, negligente y mecánica. Así ocurrió cuando los negros africanos fueron transportados al Nuevo Mundo y se convirtieron en desarraigados sin identidad ni tribal, ni familiar, ni personal; y así ocurre ahora en Camboya cuando los Khmer Rojos no sólo sacan a dos millones de habitantes de Phnom Penh, dispersándolos por el campo, sino que les obli-

gan a cambiar de nombre para que las familias no puedan con el tiempo restablecer sus lazos. La persona «rebautizada», en especial si se trata de un niño, es despojada de cuantas relaciones la identifican más allá de los puros rasgos personales y se convierte en una simple unidad, servicial y maleable bajo el látigo del dueño de esclavos o del jefe comunista. Entonces ya no se puede hablar de «autoridad» sino de pura fuerza opresora.

¿Qué rasgos negativos atribuyen a la autoridad sus enemigos? Según ellos, la autoridad es algo que se siembra e inculca, y que a su vez engendra y perpetúa los prejuicios, la introversión, el resentimiento, el odio, los complejos de inferioridad, la preferencia por los tipos más rígidos de disciplina, el gusto por los uniformes, los movimientos mecánicos, la inclinación a utilizar y aceptar sin resistencia la violencia física y a dar y recibir órdenes. Algunos de estos rasgos de carácter figuran en la escala de la Escuela de Frankfurt, y también en un famoso cuento de J. P. Sartre, *L'enfance d'un chef,* que narra los primeros años de un capitoste fascista. Una ojeada a la espeluznante exhibición de libros de bolsillo de cualquier *drugstore* nos ofrecerá otra muestra de un mundo supuestamente nazi: sexo, violencia, brutalidad y abundancia de cuero (látigos, botas, correajes, cartucheras), símbolos de rudeza y brutalidad física. La sucesión de ideas que se aspira a hacernos recorrer de manera subliminal es que el culto a la autoridad comienza por el resentimiento contra la sociedad abierta por parte de quien no tuvo éxito en ella, sigue con una búsqueda gradual de refugio en quienes pueden darnos la apariencia del éxito (el uniforme), y genera al fin en violencia y derechismo. Lo curioso es que a partir de 1968 pudimos observar cómo no eran los derechistas sino los izquierdistas (comandos, terroristas, raptores, ejércitos de liberación) quienes se embutían un cuasi-uniforme abundante en cuero y metal, adoptaban la violencia como método para quebrantar la sociedad y se some-

tían a gobernantes y aspirantes al poder tan autoritarios y totalitarios como Mao Tse-tung o Che Guevara. El hecho de que muchos los califiquen de «fascistas de izquierda» no altera, sino más bien confirma la sospecha de que en las escalas de Horkheimer y Milgram la autoridad sólo está mal vista cuando no se trata de la que a ellos les gusta. Este prejuicio invalida su convicción central, así con el campo y alcance de sus experimentos y las conclusiones a que les han llevado. Un espíritu serio, no contagiado por teorías hijas puramente de la época y las circunstancias, no podrá por menos de considerar todo el empeño como absurdo.

Esto no significa que la enorme influencia de estas ideas no sea peligrosa, que no actúen como disolvente de las comunidades e instituciones naturales. Recordemos que en su escala de valores se llama «autoridad» a la moralidad y la sociedad tradicionales cuya supervivencia impide establecer la sociedad ideal de hombres autónomos. El niño criado bajo la autoridad de padres y maestros se convierte, según esa opinión, en súbdito voluntario de un gobernante «autoritario», quien, a su vez, hace hincapié en una tradición nacional y utiliza símbolos que la glorifican con exclusión de las demás e incluso con hostilidad hacia ellas. Si, por el contrario, se consigue combatir con éxito a la autoridad en todas las comunidades nacionales —por ejemplo, mediante la promoción del internacionalismo y el gobierno mundial—, el individuo, emancipado de los grupos que le son más próximos, como la familia, las instituciones, la nación y la Iglesia, se hará más autónomo. No sólo cuestionará cualquier autoridad ajena, sino que se negará a pertenecer a «grupos cerrados», en especial a una nación. Será un cosmopolita, pero para llegar a ello tendrá que salvarse de los hábitos que se adquieren a través de las relaciones que la autoridad establece en la vida de las comunidades. Los antiautoritarios consideran a ese individuo «independiente», «libre de pre-

juicios», «de espíritu abierto», «liberal» y «tolerante», cuando en realidad es inestable, solitario, alienado, impredecible y confuso; tan atomizado en sus funciones sociales que fácilmente se convierte en agente destructor, en anticuerpo social. Supongamos, no obstante, que carece de la decisión necesaria para desempeñar activamente ese papel. En ese caso, su inclinación natural a obedecer a la autoridad —que ha podido ser deformada pero nunca desarraigada— lo convertirá en miembro fácilmente manejable de todo tipo de grupos antinaturales y antisociales, en víctima de una escala descendente de autoridades usurpadas.

Así se fabrican los *hippies*, los *freaks*, los integrantes de «familias», pandillas al borde de la ley, organizaciones terroristas y otras especies de marginales, como también los militantes de organizaciones más directamente destructoras: nihilistas, miembros de bandas, asesinos por placer, la familia Manson o la banda Baader-Meinhof. Está de moda decir que todas esas gentes han optado deliberadamente por situarse al margen de una sociedad que es la responsable última de su comportamiento. Esto sólo es verdad en un sentido: son producto de los enemigos de la autoridad, que los han reducido —en la familia, la escuela, el ejército, etc.— de su *status* humano, es decir, social y racional, a unidades autónomas dispuestas a obedecer a la primera voz que justifique sus tendencias antisociales y antirracionales ahora liberadas. Tales personas, víctimas sin duda, pero no de la *sociedad,* sino de quienes la subvierten con su odio a la autoridad, demuestran mejor que cualquier ingenioso experimento la naturaleza egoísta, autocéntrica, separatista que en parte nos caracteriza, pero que es felizmente contrarrestada por la cooperación de las autoridades de los diversos grupos sociales. No deberían ser vistos como heraldos del «hombre autónomo», sino como refutaciones vivientes de las teorías que rechazan la autoridad.

Hippies, «familias» y todos los demás son subproductos de la ideología antiautoritaria, cuyo principal objetivo es la creación de una sociedad mundial formada por individuos no integrados en estructura alguna, por átomos arbitrariamente mezclados cuya única identidad es su pertenencia al continuo sin fronteras. En las sociedades comunistas, que en muchos aspectos prefiguran la utopía hacia la que los adversarios de la autoridad quieren conducir a la humanidad, ese empeño es perseguido abiertamente. Un testigo, monseñor Seitz, obispo de la ciudad vietnamita de Kontum, ha contado lo que vio en 1975, antes de su expulsión a mediados de agosto:

> Lo que ocurre en Camboya [declaraba en *Le Figaro,* 27 agosto 1975] no es sino la aplicación metódica y radical del maoísmo integral: la formación de un hombre nuevo en una sociedad nueva... Una vez destruidas las estructuras de la familia y de la aldea mediante la deportación en masa, el individuo se convierte en material fácilmente maleable en manos de la organización todopoderosa que es el partido... Desplazados y dispersos a centenares de kilómetros de su lugar de origen, los miembros de una aldea pierden el sentido de la propiedad individual y se transforman fácilmente en meras herramientas de la colectividad.

Vemos aquí no sólo la disolución de las comunidades naturales a la que que antes nos hemos referido, sino también la formación de nuevas autoridades artificiales, siempre despóticas porque, en contra de nuestros criterios, no responden a las aspiraciones racionales del hombre ni son para él mediadoras de una ley superior. El objetivo a cuyo servicio se le pone no es racionalmente comprensible ni sirve a un bien común

suscitador de lealtades. Decía monseñor Seitz en otras declaraciones a Radio Europa I:

> Todo individuo, desde los cuatro años hasta su muerte, está encuadrado en un grupo. Los niños de cuatro a doce años están a cargo de un comisario; los de doce a dieciséis forman un grupo, los de diecisiete a veinticuatro otro, y lo mismo ocurre con los adultos en plenitud, los más maduros y los ancianos. Todos ellos, hombres, mujeres y niños, reciben adoctrinamiento diario en sus grupos respectivos.

No hace falta decir que esos grupos son lo más opuesto a las comunidades naturales y que su cohesión no procede de entramados sociales orgánicamente desarrollados; sus miembros permanecen unidos por el miedo a ser espiados y castigados por sus pensamientos y actos no conformistas. El grupo oficial es también el único al que pertenecen; no hay una pluralidad de grupos que permita a la libertad afirmarse en sus puntos de intersección. La «autoridad» consiste en la suma de los temores y castigos que cada cual sufre o ve sufrir a los demás; la «autoridad» suprema no es un ser trascendente, causa de las «cualidades morales internas» de Milgram, sino un ser humano, fuente última de temores y recompensas. Explicaba monseñor Seitz:

> A los niños de cuatro años les preguntan si quieren dulces y caramelos. Ante su respuesta afirmativa, les dicen que recen pidiéndolos. Los niños recitan el Padrenuestro o el Avemaría. Tras una pequeña pausa, les preguntan: «¿Habéis recibido lo que pedisteis?» «No», responden los niños. «Entonces recemos a Ho Chi-Minh», sugiere el jefe. Los niños obedecen, y,

apenas han terminado de rezar, el jefe distribuye las esperadas golosinas (4).

* * *

Ahora que tenemos la clave de la ideología antiautoritaria —la destrucción de la autoridad y su sustitución por la anarquía, que a su vez conduce a un poder sin trabas sobre unos individuos despotenciados y desestructurados—, podemos observar cómo practican esos ideólogos su credo. El objetivo es perfectamente descrito por Yves Simon: «Siguiendo las huellas de Rousseau, el Estado totalitario [la institucionalización de la 'voluntad general'] persigue la destrucción de todos los demás grupos sociales, a fin de establecer su dominio absoluto sobre una muchedumbre de individuos ya sin la protección de las organizaciones autónomas» (5). No pretendo sugerir que todo adversario de la autoridad tiene por fin conseguir la implantación de un sistema totalitario, aunque estoy convencido de que su lógica conduce inevitablemente a ese sistema. Pero lo que no cabe negar es que la parte consciente de su empeño, la consecuencia que podría percibir con un mínimo de autocrítica, es la fragmentación de la autoridad entre una infinidad de grupos, cada uno de los cuales pretende una plena legitimidad sobre los demás, e incluso sobre el propio

(4) Sería ingenuo pensar —y aquí está el verdadero límite de la astucia y eficiencia del adoctrinador comunista— que la naturaleza humana puede ser engañada por métodos tan primitivos. Las familias son más tenaces incluso que los regímenes totalitarios, y los niños aprenden a «rezar» al Gran Jefe como un juego más. Ni ellos ni los adultos son perros de Pavlov que segregan su saliva «honradamente» ante el estímulo apropiado. Los comisarios no suscitan nunca lealtad a su pseudoautoridad, sino tan sólo la respuesta pedida, hija del temor y del odio.

(5) *Nature and Functions of Authority*, The Aquinas Lecture, 1940 (Milwaukee, Marquette University Press, 1948), p. 45.

Estado. Esta situación de cuasi-guerra civil conduce normalmente a la aparición de un poder de hecho que no pretende reordenar a esos grupos de acuerdo con sus funciones naturales (lo que exigiría su consolidación en comunidades más amplias), sino pura y simplemente suprimirlos.

Esta fragmentación de la autoridad —que enfrenta al hijo con la familia, al soldado con el oficial, al alumno con el maestro y al ciudadano con el Estado— es el perfecto contrario de la autoridad tal como aparece en los grupos naturales. En las comunidades naturales la autoridad funciona con vistas al bien común, mientras que la fragmentación de la autoridad trae consigo la aparición ininterrumpida de grupos improvisados, no maduros socialmente pero que se apresuran a reclamar plenos poderes y desprecian cualquier compromiso con el bien común. Paul Ricoeur los llama «grupos salvajes», y sostiene que no pueden madurar por la rapidez con que se ven reconocidos. Podemos caracterizar esta situación diciendo que la ideología antiautoritaria anima a esos grupos de presión emergentes a poner en su bandera la exigencia de plenos poderes en vez de obligarlos a participar en el bien común en calidad de asociaciones limitadas.

Si ésta es la estrategia general, ¿cuáles son las tácticas de los ideólogos antiautoritarios frente a las comunidades naturales? El coco con el que los adversarios de la autoridad nos asustan es la palabra *coerción*. Hemos reconocido en la autoridad un signo racional de la naturaleza social del hombre, un factor eminentemente civilizador y una guía para el bien común. Los enemigos de la autoridad la simplifican y distorsionan subrayando exclusivamente su aspecto coercitivo, y dando por supuesto que la coerción es siempre un mal. En esto el éxito les acompaña con facilidad porque la pura coerción, que evoca imágenes de tortura y represión, es naturalmente repulsiva para todo ser pensante, al menos en los casos en que la

coerción no es un medio para prevenir un mal mayor. Puede discutirse si es legítimo obligar a quien acaba de poner una bomba de relojería en un lugar público (un cine, un supermercado, una escuela, una estación de ferrocarril, un avión) a decir dónde está el artefacto, ya que muchas vidas inocentes pueden ser salvadas si revela su secreto. De cualquier modo, aquí no hablamos de la coerción pura, sino del elemento coercitivo que la autoridad debe contener para merecer crédito. Incluso la autoridad paterna, caracterizada por el afecto, cuenta con el apoyo de la coerción para el caso de que el hijo no respondiese a lo que de él se espera (6). De igual modo, puesto que la existencia está llena de contingencias y sucesos inesperados, los sujetos a la autoridad pueden no estar siempre bien informados sobre las nuevas decisiones tomadas en interés de la comunidad. Si en tales casos no responden con lealtad y confianza a la autoridad legítima, una cierta dosis de coerción se hace inevitable.

Ahora bien, siguiendo a Rousseau, los enemigos de la autoridad afirman que el niño no debería tener que enfrentarse en el curso de su educación a ninguna autoridad humana, sino tan sólo a los obstáculos que la realidad física, natural, pone en su camino. Si es irrazonable en sus exigencias, lo que debe hacerse no es prohibir o castigar, sino esperar a que la naturaleza de las cosas frustre su obrar erróneo y le demuestre

(6) Por eso es tan grotesca la más reciente decisión del Tribunal Supremo (1975) sobre el derecho de los maestros a pegar a los niños. Los enemigos de la autoridad exageran, una vez más, los supuestos abusos que pueden ocurrir, mientras ignoran los que a diario cometen los alumnos con sus profesores y entre los que no faltan las obscenidades y la agresión física. Aún sin la absurda y risible injerencia del Tribunal Supremo en un asunto tan trivial, es evidente que la autoridad sobre los niños ha de estar respaldada en último término por la amenaza de la coerción física.

que es perjudicial o imposible. Desde nuestro punto de vista, esto es tan peligroso como inmoral. Peligroso porque adopta el sistema de permitir que nos quememos para que en adelante tengamos más cuidado con el fuego, lección de cosas que puede ser la única manera de enseñar a un gatito, pero no a un niño que razona lo suficiente para comprender los motivos que se esconden tras la autoridad prohibidora. Y es también inmoral, porque supone que quien usa de la autoridad y la obedece, el ser humano, no tiene modo de conocer lo que es racional y lo que es bueno, ni es capaz de combinarlos en el doble acto de prohibición y obediencia. Si en vez del caso del niño y el fuego tomamos el de ese mismo niño y un animal al que decide atormentar, ¿cómo esperar a que la «lección de cosas» surta su efecto sin sacrificar a la víctima?

La coerción descansa, dice Ives Simon, en el hecho psicológico de que un buen hábito, aunque haya nacido del temor, hace la virtud más fácil, por cuanto esa virtud llega a interiorizarse mediante la práctica. «Los liberales no reconocen la función pedagógica de la coerción, y limitan su papel a la protección contra los actos perjudiciales» (7). En otras palabras, como ya dijimos al tratar de la autoridad en los tribunales, si limitamos la intención de leyes y jueces a la protección de la sociedad contra el delincuente dejaremos incompleto un acto que debe también llevar al culpable a la virtud (por la vía del arrepentimiento y la autocorrección) y obligarle a la reparación exigida por el equilibrio social y a la que denominamos «justicia». En vez de una acción en profundidad, la ley realiza así un mero acto mecánico. Ya vimos en el capítulo primero que el mismo principio es aplicable a la educación infantil: no basta con protegerse del niño que se empeña en jugar al fútbol en casa; es necesario ejercer sobre él una coerción directa e inme-

(7) *Nature and Functions of Authority*, pp. 52, 53.

diata, dirigida no sólo a hacerle cesar en su juego sino a que el hecho no se repita.

Lo primero que hace el enemigo de la autoridad es tratar de debilitarla en la familia. Concentra sus ataques precisamente allí donde el futuro adulto y ciudadano es llevado a adquirir conciencia del bien común sobre un modelo a escala reducida de las instituciones en las que van a desarrollarse más adelante sus actos de ciudadanía. La autoridad en la familia ha sido llamada por los especialistas *substitutiva,* porque el padre sólo ejerce su autoridad hasta que el niño se hace adulto. Según esta interpretación, el niño carece de las actitudes sociales elementales —como del saber que la escuela va a enseñarle algo más tarde—, y la autoridad familiar viene a llenar ese vacío. Diremos, no obstante, que no existen grandes diferencias entre la autoridad substitutiva y la que se denomina *esencial,* puesto que el hombre es siempre deficiente en muchas esferas y necesita que en todo momento se ejerza alguna autoridad sobre él. Por el contrario, los enemigos de la autoridad aseguran que ni siquiera el niño es deficiente; si se le deja actuar con toda libertad, saldrán a flote sus mejores impulsos.

¿Cuáles son para ellos esos impulsos «mejores»? Evidentemente, no los hábitos que conducen a un orden civilizado, sino los impulsos «naturales», «no estragados», a los que debería permitirse dar vida a una civilización «ideal». Este es el núcleo de nuestro desacuerdo con quienes se oponen a la autoridad. Nuestra tesis es que el niño ha nacido en el seno de una civilización que, si es razonablemente buena, no sólo permite a sus miembros vivir de acuerdo con una prudente mezcla de autoridad y libertad, sino que también les proporciona un amplio ámbito en el que efectuar cambios en la estructura de esa civilización según les dicten su talento, su inventiva y su juicio racional. La tesis contraria afirma que toda civilización —y sus partes, las instituciones— es represiva, y que el niño nace

víctima de fuerzas que nunca, ni ahora ni en su etapa adulta, puede controlar. El hombre nació libre, pero en todas partes está encadenado, dijo Rousseau, enunciando de una vez por todas la actitud antiautoritaria. El único modo de convertir esa civilización en una utopía es hacer al niño —*sobre todo* al niño, al ser todavía maleable— libre, exento de apremios. Serán esos niños, no como un simple eslabón en la cadena generacional sino como la primera generación realmente libre, quienes después creen una nueva sociedad, una humanidad nueva, más afín a la naturaleza por obedecer a impulsos buenos, naturales.

La idea, en apariencia inocua, de una educación «progresiva» resulta así algo más que un nuevo método educativo, y se convierte en el fundamento teórico-práctico de una sociedad nueva y perfecta, sin jerarquías, instituciones ni coerción. Se afirma, por ejemplo, que sin la injerencia de los padres (véase Rousseau, *supra),* el niño no llegaría a adquirir instintos competitivos ni prejuicios de raza, no sería egoísta, ni devoto de la propiedad privada, ni agresivo...; rasgos condenados tanto por los educadores progresistas como por los adversarios de la autoridad. Para ellos, el padre es el agente de una sociedad corrompida que inculca su egoísmo, sus prejuicios y otro sinfín de males a sus vástagos. Los antiguos autores utópicos querían excluir del niño no sólo a los padres, sino también a criados y niñeras, cuyo trato contagia al niño los hábitos, supersticiones y prejuicios propios de una mentalidad no regenerada. (Recordemos que el Emilio de Rouseau fue educado sin otro contacto que el de su ilustrado tutor, por temor a verlo inficionado por las influencias imprevisibles, pero sin duda corruptoras, del mundo que le rodeaba.)

Para esta concepción, la situación ideal consistiría en restringir la familia a la pareja y a los cuidados de la madre durante los primeros meses, tras de lo cual el niño ingresaría en

el jardín de infancia y la escuela comunales (estatales). Sus contactos con los padres serían a partir de entonces esporádicos y vigilados, y en cualquier caso limitados a las exigencias mínimas de la naturaleza. La verdadera lealtad y amor del niño serían canalizados hacia la comunidad —representada por el Amado Jefe o Gran Hermano— que le da su sustento y colma sus necesidades culturales. No hay obra utópica que no haga hincapié en la sustitución de la familia por el estado. Una de ellas, *Crucible Island,* de Conde Pallen (Nueva York, 1919), imagina una especie de catecismo que los niños deben aprender de memoria tan pronto como sepan leer. He aquí un fragmento:

Q.—¿Por quién fuiste engendrado?

A.—Por el Estado Soberano.

Q.—¿Para qué fuiste engendrado?

A.—Para que pueda conocer, amar y servir siempre al Estado Soberano.

Q.—¿Qué es el Estado Soberano?

A.—El Estado Soberano es la Humanidad en su ser único y perfecto.

Q.—¿Por qué es supremo el Estado?

A.—El Estado es supremo porque es mi Creador y Conservador, en el que estoy, me muevo y tengo mi ser y sin el que no soy nada.

Q.—¿Qué es el individuo?

A.—El individuo es sólo una parte del todo y está hecho para el todo, y halla su expresión completa y perfecta en el Estado Soberano. Los individuos sólo están hechos para la cooperación, como los pies, las manos, los párpados o las hileras de dientes superiores e inferiores.

Es evidente que la supresión de la autoridad paterna no se detiene en la fase de la supuesta emancipación del niño de la tutela familiar. Según todos los escritores utópicos y antiautoritarios, alguien debe heredar la función del padre; pero lo curioso es que no se trata de alguien elegido por el niño —por ejemplo, una persona con más años y saber— sino, sin excepción, del Estado. La lógica de la situación es impecable, aunque inhumana: puesto que el ataque a la familia es sólo la primera fase de la ofensiva para disolver todos los demás cuerpos autónomos, no quedará institución alguna entre la familia y el Estado, al menos hasta que llegue la época en que, como en el *mundo feliz* de Huxley, pueda prescindirse también de la familia y fabricar los hijos por medios químicos en los laboratorios. Entre tanto, a medida que la familia renuncia a sus funciones naturales, las usurpa el Estado.

El proceso merece un examen detenido porque parece encontrar cada día mayor aceptación. Se pretende que el tránsito de la autoridad familiar a la estatal en la tarea de criar y educar a los hijos no es promovido por ninguna determinada ideología sino por fuerzas sociales anónimas. Muchos padres y madres admiten desesperados que «es demasiado tarde» para evitar el extrañamiento de sus hijos, y que éstos se conducen como seres autónomos, que ni siquiera reclaman sus derechos de adulto, sino que se limitan a seguir sus impulsos y su libre albedrío; y esto en familias en que la autoridad y el afecto han ido siempre de la mano, de modo que no cabe alegar rigidez y desatención por parte de los padres. Es evidente que tampoco al Estado puede acusársele de injerencias brutales, salvo en los regímenes totalitarios. ¿Qué pasa entonces? Sin culpa de la familia ni del Estado (aunque no podamos pasar por alto los pecados de éste, como el de someterse a la voluntad de los legisladores cuando aprueban leyes que atentan contra la familia, como la del aborto), puede hablarse más bien de una falta

de cooperación entre los más importantes eslabones de la autoridad, falta de cooperación de tal magnitud que permitiría hablar de la aparición de una *contraautoridad* en las encrucijadas donde era legítimo esperar que la autoridad fuese más sólida. La familia no puede cumplir sola su papel, y necesita en toda sociedad bien ordenada la cooperación de otras autoridades. Para hablar de algo bien conocido, no cabe duda de que los medios de información están haciendo cuanto pueden por abrir a los niños un mundo que cobra sobre su mente y su imaginación una autoridad que se le arrebata a la familia. Es un mundo autónomo en el que todo responde a un sistema de valores contrario al que los padres tratan de inculcar. El éxito es del más despiadado, la popularidad depende de la extravagancia y la rareza y las actitudes tradicionales son el blanco de todas las burlas (8). Los jóvenes, confundidos por la fuerza sugestiva de la nueva y poderosa fuente de información, encuentran difícil vivir a la vez en dos mundos contradictorios, y con frecuencia son meros hechos contingentes los que les hacen decidirse por uno u otro.

Algo parecido ocurre en la escuela. Los educadores sostienen desde hace tiempo que en la sociedad contemporánea no hace falta que las escuelas enseñen las materias tradicionales, porque el medio informativo ha llegado a estar impregnado por la cultura y el saber que ha pasado a asumir la función educativa. Ya vimos cómo en California —un ejemplo entre muchos— el programa escolar se centra ahora en la clase de «asignaturas» que el joven solía aprender de su entorno (amigos,

(8) Un ejemplo especialmente chocante fue el de la mujer del Presidente, Betty Ford, que expresó en una entrevista su tolerancia para el amor libre, las drogas y el aborto. Con ello mostraba un total desprecio por las funciones de la más alta magistratura de la nación, que obligan tanto a ella como a su marido. Esta función consiste en fortalecer, en vez de debilitar, el respeto por las instituciones del país.

padres, la vida en general) y deja las antiguas materias de enseñanza al «medio», por el que suele entenderse sobre todo los canales informativos. Esto supone una inversión completa del enfoque tradicional, pues se encomienda a la sociedad la educación de los jóvenes y se relega la escuela a un papel subalterno. En una palabra, la escuela enseña a adaptarse a la vida y es el medio el que da la enseñanza (9).

La reacción obvia de los estudiantes a esta deserción de la escuela de las filas de las autoridades que moldean al ciudadano es, no sólo no aprender nada en ella, sino estar convencidos de que, en realidad, no hay nada que aprender en ninguna parte. La televisión y la calle les enseñan retazos de datos inconexos, y en la escuela se limitan a adquirir, a costa de un infinito aburrimiento, el pedazo de papel que les sirve de llave para el mundo de las actividades adultas. Digamos de pasada que también se les da ocasión de ver que ese mundo está tan ajeno a cualquier dedicación seria como el de la enseñanza, pues los maestros se declaran ritualmente en huelga cada año y los profesores hablan sobre todo de política, cualquiera que sea el contenido nominal de su asignatura. En tales circunstancias sería un milagro que pudiese sobrevivir alguna autoridad docente.

Que la autoridad está condenada a derrumbarse a menos

(9) Esta es también la fuente del método del «álbum de recortes» aplicado a la enseñanza, que ha venido a subvertir la de las antiguas disciplinas. Si el «mundo» es nuestro maestro, tomado al nivel trivial de los medios de información, el método de enseñanza adecuado consistirá en reunir material de cualquier procedencia, sin verificar y fragmentario, y darle el lugar del estudio sistemático. En una prestigiosa universidad de la costa oriental, se imparte un curso de filosofía titulado «Del hombre al superhombre». Los desorientados padres están muy orgullosos de este popurrí de pseudosaber que se hace ingurgitar a sus hijos.

que pueda apoyarse en otras autoridades formando una sólida trama es algo que se hace indubitable si observamos el proceso que hoy vive la Iglesia católica. Lo que se denomina «diálogo con el mundo», *«aggiornamento»* o «apertura de Vaticano a nuevos aires» es la vasta trasmutación de la Iglesia para salir al mundo y convertirse en su acólito. No es éste el lugar para examinar con detalle el fenómeno, tarea que he intentado en otra parte (10). Aquí sólo podemos esquematizar ese acontecimiento, de importancia histórica universal. Durante el último siglo y medio, la Iglesia se ha dedicado a darse golpes de pecho confesándose atrasada, autoritaria y rígida, y a reconocer la superioridad del mundo en materia de ciencia, valores y preocupación social. Esto supone negar totalmente su esencia, pues no nació para ser «de este mundo»; de modo que su autoridad se basa hoy en algo que ya no pretende ser, mientras que la autoridad que como institución social reclama no le pertenece propiamente, y la comparte con otros organismos probablemente más eficientes. Las consecuencias eran predecibles: ataques a la infalibilidad papal (de Hans Küng, entre otros) y a la fundación divina de la Iglesia, como también a cada una de sus enseñanzas dogmáticas, doctrinales y morales. Durante los años sesenta, la revista *Herder Correspondence,* uno de los más importantes órganos del «cambio» y distribuida mundialmente en varios idiomas por la naciente *contraautoridad,* se dedicó a disolver y subvertir sistemáticamente la autoridad de la Iglesia, su *magisterium.* Cito los títulos de algunos de sus artículos como ejemplo de esa estrategia, que persigue una total reorientación: «La teología de la revolución» (agosto 1968), «Intercomunión en Breda» (febrero 1970), «La importancia de la Institución» (julio 1969), «Adiós al confesionario» (julio 1969), «El incierto papel del sacerdote» (marzo 1969), «Los clérigos quieren casarse» (marzo 1969), «La Iglesia en el *ghetto»* (junio 1968), «¿Son esenciales los seminarios?» (mayo 1968), «¿Debe ser obligatorio el celibato?» (marzo 1968), y así otros muchos. Lo que no podemos reproducir aquí son sus artículos políticos, cuya tendencia y tono radicales son de una irremediable extrema izquierda.

(10) *Ecumenism or New Reformation?* (Nueva York, Funk and Wagnalls, 1968).

En cuanto a la autoridad propiamente dicha, la postura de esos críticos (incluida la dirección de *Herder Correspondence*) es que la Iglesia nunca comprometió a sus miembros a acatar de modo incuestionado una determinada ley moral, por lo que el católico puede y debe enfocar esos problemas basándose en su juicio personal, sobre todo si éste coincide con el de los pensadores modernos, progresistas. Esto relegaría a la Iglesia al papel de simple consejera en cuestiones morales como el aborto, la eutanasia, el suicidio, la anticoncepción, el sexo, el divorcio, etc. Pero como dice el obispo de Belfast, monseñor William J. Philbin, quien acepta la fe incluye en esa aceptación una obligación de conciencia para con ciertas enseñanzas de la Iglesia, aunque su pensamiento pueda en ocasiones disentir (11). La afirmación de Philbin está totalmente de acuerdo con nuestra postura en este libro: la autoridad articula un objetivo común, que se derrumbará si cada cual lo cuestiona a su antojo. El énfasis en la conciencia individual niega el bien común (representado en este caso por la doctrina religiosa), como si la aceptación de la fe por los fieles no llevase aneja la renuncia a posturas personales en la materia: todo fiel *desea* la autoridad y no quiere tener una fe y una doctrina personales al dictado de la moda y de su propio saber y entender; a menos que suscriba la teoría *aggiornamentista* de que lo principal es ser leales a los vientos cambiantes

(11) *Does Conscience Decide?* (Dublin, CTS, 1969).

del mundo. Nada ilustra mejor esto que las dificultades que hoy padecen tanto las órdenes religiosas como el clero secular: sus seminaristas y novicios se niegan a aceptar situaciones irreversibles y afirman que la fidelidad a sí mismos les exige poder cambiar su «compromiso» (porque ya no se trata de una «vocación», de sentirse *llamado,* sino de un «compromiso», un acuerdo, cambio terminológico muy significativo) si así lo piden sus nuevas experiencias. El paralelo con el constante cambio en los programas escolares es sorprendente, como también con la actitud del chico o la chica que de pronto deciden ponerse bajo la autoridad de una comuna, de una banda, de la última moda o capricho, repudiando a sus padres (12).

Las actitudes antiautoritarias que afectan al poder judicial siguen idéntico modelo. Como la familia, la escuela y la Iglesia, los tribunales sufren una crisis de identidad que en su caso se basa en el rechazo de la legitimidad del castigo. Esta actitud no se debe a una suavización general de las costumbres o al triunfo de la caridad, pues nuestro siglo es más feroz y brutal que otros que tienen esa fama. Se trata de la falta de fe en sí mismas que hoy es fácil detectar en las instituciones occidentales, es decir, de la crisis de autoridad. Por eso no se niega de un modo absoluto la eficacia del castigo. Los grupos terroristas toman rehenes y los ejecutan para castigar a la «sociedad» o a un «sistema político», o por cualquier otra causa totalmente ajena a la persona del rehén. Se instalan campos de concentración para castigar a quienes no creen en las prioridades de un cierto régimen; se llevan a cabo bombardeos «de castigo» sobre la población civil del país enemigo, etc. De modo que lo rechazado no es el castigo, sino su aplicación ordenada a elementos delincuentes, ya que los enemigos de la

(12) El caso más típico en los últimos años ha sido el de Patricia Hearst.

autoridad (en este caso judicial) sostienen que el «hombre nuevo» no puede ser castigado con arreglo a las normas y modelos de la «vieja sociedad». Por estas y otras razones, el hombre nuevo no es responsable; la parte de su ser en la que la moralidad tradicional situaba su sentido moral se ha disuelto. Warren Allmand, procurador general de Canadá, considera todo delito como síntoma de enfermedad, ya se trate de la violación y muerte de cuatro niños (por el joven de 27 años David Threinen, en Saskatoon) o del asesinato de un policía (por René Vaillancourt), ambos en 1975.

El razonamiento es curioso. Si el delito es una enfermedad, el hombre es bueno, puesto que las malas acciones nunca serán, por definición, cometidas por personas sanas. Los que llamamos delincuentes son personas buenas, aunque enfermas, y acaso mejores que los demás, puesto que son víctimas de una sociedad que se niega a aplicarles el único remedio apropiado, el de la medicina. Es otra vez el argumento de Sartre: el delincuente no tiene conciencia de cometer un «delito»; se limita a actuar libremente, siguiendo sus impulsos. Es la sociedad, explotadora y burguesa, la que se empeña en calificar así su acto, en vez de considerar, como haría una sociedad socialista, que se trata de una nueva norma válida. Sartre sirve para recordarnos que el enemigo de la autoridad, cuando ha conseguido abolirla, quiere siempre implantar la suya. Mientras que todos los delincuentes ordinarios son «víctimas de la sociedad», Sartre deja bien sentado que los delincuentes políticos (por supuesto, sólo los contrarios a sus ideas ultraizquierdistas) deben ser tratados con mano dura, e incluso exterminados. Recordemos que este enemigo de toda ley y tribunal «burgués» se convirtió en uno de los principales «jueces» del «tribunal» de Bertrand Russell, que se ocupaba exclusivamente de los supuestos crímenes cometidos por los Estados Unidos y sus aliados en Vietnam, Chile y otros lugares. En su

Crítica de la razón dialéctica elabora el concepto de «solicitud moral», que obliga a quien está en posesión de la verdad política a rectificar el pensamiento de su adversario matándolo si es necesario (13).

Estas observaciones nos llevan muy directamente a considerar las actitudes antiautoritarias con respecto al ejército, donde el problema es hoy tan álgido como en la familia. Los proponentes de utopías critican sobre todo a estas dos instituciones porque ven en ellas —es decir, en la cohesión familiar y en el patriotismo— los dos centros más firmes e importantes de resistencia a la homogeneización de la humanidad y a la continuación de la historia según pautas estrictamente trazadas y supervisadas por una élite dueña de un poder absoluto. La propaganda antiautoritaria referida al ejército supone que el ser humano es bueno y viviría en paz con su prójimo si algunos hombres aún no regenerados, que manipulan instintos e intereses atávicos, no desencadenasen guerras para saciar su sed de sangre y sus tendencias agresivas. Es relativamente fácil desbaratar esas inclinaciones bélicas, al ser el ejército un sistema de autoridad. La acción puede seguir dos caminos: uno consiste en desacreditar a los miembros del ejército como personas de mentalidad deformada por la estolidez de la vida militar y la obediencia a superiores carentes de todo mérito. Fue la vía seguida en nuestro país con ocasión de las investigaciones sobre My-Lai, que permitieron presentar al

(13) Decíamos que el enemigo de la autoridad acaba por implantar nuevas autoridades, pero no racionales sino de carácter usurpatorio. En las escuelas progresistas, escribe Stephen Toulmin, donde los alumnos utilizan palabras como «cooperador», «indeseable» y «antisocial», estos términos llegan a adquirir la fuerza retórica y las asociaciones emocionales que solían tener «bueno», «injusto» y «malo». (*The Place of Reason in Ethics*, p. 136.) Pero lo decisivo es que esas nuevas palabras no son racionales, no corresponden al juicio moral implícito en las que antes se usaban.

teniente Calley como ejemplo de conducta inhumana. Una revista intelectual de amplia difusión mostraba en su portada a cuatro personas: un obispo, una mujer, un hombre corriente y el propio Calley, todos ellos con el rostro del teniente. El mensaje era claro: nos estamos todos convirtiendo en monstruos como Calley por vivir en una nación gobernada por los militares.

El segundo procedimiento es más eficaz y ataca al ejército desde dentro, intentando dislocar la cadena jerárquica. En periódicos, películas, estudios, encuestas y entrevistas se sugiere que los oficiales abusan de su poder, algo de lo que siempre se puede encontrar ejemplos en cualquier sector de la sociedad. Después se lanza la idea de reorganizar el ejército de modo que todos sus grados puedan participar en la autoridad simplemente ejerciendo el derecho a la crítica. En Estados Unidos esto se ha convertido ya en tendencia, dado que las secuelas de Vietnam hacen del ejército un foco de males incontables. Airados padres de soldados presionan a los congresistas para que investiguen el comportamiento de oficiales de quienes aseguran que han maltratado a sus hijos. En otros países, los grados inferiores son invitados a formar grupos (¿soviets?) dentro del ejército, a defender causas políticas populares y a crear divisiones (¿lucha de clases?) entre los diferentes grados, volviendo a los reclutas contra los oficiales, y así sucesivamente (14).

(14) Un caso reciente, leve en comparación con otros muchos, pero suficiente como ejemplo, fue el de los tripulantes de un submarino que se hacía a la mar, que obligaron a su comandante a aceptar a bordo la presencia de una bailarina *topless*. Cuando el mando de la Armada reprendió a ese oficial y anunció medidas contra él, que podrían llegar a apartarle del mando, el inculpado anunció que recurriría ante los tribunales civiles. Es muy probable que el comandante empezase por oponerse a la presencia de la bailarina como indigna del lugar. Después

Estos ejemplos bastarán como muestra del modelo antiautoritario, ya que sus rasgos no ofrecen cambios sustanciales de un caso a otro. Pero a pesar de esta semejanza básica en los métodos de los enemigos de la autoridad, hemos de decir que en su gran mayoría no son conspiradores, ni siquiera obreros conscientes en la tarea de debilitar la autoridad. Se limitan a hacer algo que creen saludable para todos.

Es evidente que la autoridad puede ser atacada por sus dos extremos: en su fuente y en su objeto, en la persona o institución que realiza el acto de autoridad y en la que lo obedece. Distinguimos dos actos, aunque, naturalmente, se trata de uno solo: la autoridad es una función en la que dos agentes desiguales se unen en un acto racional y estructurado. Ya hemos dicho que es falso hablar de actitudes «autoritarias» y «sumisas», porque la autoridad se sabe limitada por la naturaleza del objetivo común, y quien la acata tiene igualmente conciencia del bien perseguido, que trasciende su propio yo. En la desigualdad se manifiesta una estructura que corresponde a una de las más profundas aspiraciones integradoras y cooperantes del ser humano.

Pero el enemigo de la autoridad no ve así las cosas. En primer lugar, para él la autoridad no es racional, sino la máscara que disimula una agresividad brutal; la obediencia a la autoridad es una humillación vergonzosa en la que el sujeto pierde su dignidad humana. Esta concepción moderna explica el éxito de las fantásticas teorías que tienen por modelo contemporáneo la relación «amo-esclavo» de Hegel y que ayuda-

cedería, sospechando que no iba a verse respaldado por sus superiores, a quienes no les gusta oír hablar de esa clase de problemas. Por eso le encolerizó tanto verlos actuar en una forma *que no es ya la esperada*. Nótese la inversión del orden normal en la cadena de la autoridad: la iniciativa parte de los escalones más bajos, y los más altos se limitan a reaccionar sin firmeza ni convicción.

ron a Marx a formular su interpretación seudohistórica de «la historia como lucha de clases» entre las explotadoras y las explotadas. La dialéctica del amo y el esclavo consiste, según Hegel, en la apropiación gradual por el esclavo de la conciencia de su amo, hasta llegar aquél a ser un hombre completo (autónomo) y éste a aceptar la situación igualitaria, que para él supone una derrota. El esclavo —y quienes hablan en su nombre— combate sin tregua contra la autoridad, *in concreto* contra su amo, *in abstracto* contra las instituciones en general que, para él, encarnan el principio de autoridad. El fin del proceso sólo llegará con la emancipación de toda autoridad.

En segundo lugar, aunque el enemigo de la autoridad la cree necesaria en un sentido muy lato, negará en cada caso concreto que el hombre necesite refuerzos sociales para que esa sociedad pueda distinguirse de un simple agregado casual. Para él, los seres humanos poseen todas las cualidades de sociabilidad necesarias para formar una hermandad un tanto informal de individuos que se ayudan mutuamente, en la que no habrá conflicto entre el uno y los muchos, los miembros y el todo. Con inconsecuencia notoria, tan pronto hablará del modelo animal, sin tener en cuenta que en él la cooperación está garantizada por los instintos, como del derecho del individuo a obrar como le plazca. Aunque inconsecuente, esta doble referencia explica por qué el enemigo de la autoridad desprecia y rechaza instituciones que, como venimos arguyendo, son para las sociedades humanas aproximadamente lo que los instintos para manadas y rebaños.

El enemigo de la autoridad concibe al ser humano a la vez como semejante al animal y como suprasocial. Si el hombre va a seguir viviendo en sociedad, ha de capacitársele para darse a sí mismo las normas por las que quiere vivir, y se espera que esas múltiples autonomías se equilibrarán y llegarán, si

no a una sociedad, al menos a una tregua. No todos los enemigos de la autoridad son tan optimistas. B. F. Skinner, representante de un gran sector del campo antiautoritario, cree que las condiciones de nuestro mundo han llegado a ser tales, que ni nuestra animalidad ni nuestra racionalidad merecen ya confianza cuando se trata de la aspiración a una supervivencia ordenada. En su opinión, ha llegado el momento de probar sus métodos a escala mundial, de condicionar a los seres humanos para que adopten el comportamiento debido. Vemos una vez más cómo la autoridad arrojada por la ventana vuelve a entrar por la puerta, pero con sus funciones asumidas por un comité de psicólogos skinnerianos que decidirá la conducta apropiada, cosa nada difícil, puesto que también ellos han planeado las circunstancias (el medio). La autoridad concebida al modo tradicional responde a la naturaleza de los acontecimientos contingentes, que necesitan la presencia de esa autoridad para atender a los mil casos imprevistos nacidos de la libertad del hombre; la autoridad de Skinner, que sólo funciona una vez eliminada esa irritante libertad, suprime la contingencia organizando un mundo en el que la mecánica del comportamiento se encuentra regulada con precisión y previsión totales. Pero es legítimo preguntarse si la reducción de los seres humanos a robots no es una humillación mayor que su supuesta esclavitud.

5

La restauración de la autoridad

Cunde hoy la creencia, todavía vaga, de que la actual proliferación de la anarquía en la sociedad ha de ser cortada mediante la restauración de la autoridad precisamente en aquellos lugares e instituciones de los que hablábamos en el capítulo tercero. Si este sentir es aún vago, se debe a que en los países occidentales domina el impulso de los enemigos de la autoridad, de los partidarios de la «sociedad permisiva de hombres autónomos». En el capítulo cuarto intentamos aclarar que los partidarios de una sociedad permisiva no son tan sólo antipuritanos o antitotalitarios, es decir, personas con opiniones razonables sobre la vida, la civilización y la política, sino gentes básicamente antirracionales que no tienen en cuenta las exigencias a que el hombre se enfrenta cuando vive, conforme a su naturaleza, en sociedad. Hablando más en general, diríamos que no ven las cosas de acuerdo con lo que Jacques Maritain llama la «ley natural»:

> En virtud de la propia naturaleza humana, existe un orden o disposición accesible a la razón humana y con arreglo al cual debe obrar nuestra voluntad a fin de ar-

monizar con los fines esenciales del ser humano. La ley no escrita o ley natural no es más que eso (1).

Sería, pues, ingenuo esperar convertir al enemigo de la autoridad a una concepción más razonable sin que su experiencia personal lo convenza una y otra vez del acierto de considerar la autoridad como parte de la condición humana y, en conjunto, como algo positivo. Aun cuando llegue a darse cuenta de que la autoridad es necesaria, difícilmente comprenderá por experiencia que la autoridad representa un bien general. Puede alegar que una cosa es lo experimentado por él y otra la regla general, o que aun cuando su propio caso justificase un reforzamiento general de la autoridad, esta medida o ley debe ser temporal y abolirse tan pronto como la sociedad (la humanidad) dé un nuevo paso en dirección al hombre autónomo y al estado de cosas ideal. Recordemos también que, a los ojos del enemigo de la autoridad, la «sociedad ideal» por la que trabaja sin tregua no es en modo alguno la «sociedad bien ordenada», sino más bien una coexistencia no estructurada ni institucionalizada de personas de carácter dulce y fraterno, en la que no hace falta la menor coerción. ¿Cómo esperar la restauración de la autoridad cuando los elementos de mayor ascendiente intelectual promueven, a la menor oportunidad, la familia permisiva, el amor libre, la escuela progresista, el desafío a los tribunales, el desmantelamiento del ejército y la protesta contra el Estado?

No podemos, pues, esperar atraer a los enemigos de la autoridad a unas ideas por las que sienten la más profunda aversión. La persuasión, más por el ejemplo que por la palabra, tiene un límite, y debemos darnos cuenta de que tratamos con un sistema de pensamiento que, por irreal e irracional que sea, es profesado con enorme fe y tenacidad. Aún podemos oponer a las tesis antiautoritarias otro argumento, aunque igualmente falto de poder persuasivo. Podemos alegar que en toda sociedad está siempre presente la autoridad, en forma más o menos patente o disfrazada. En el verano de 1975, en medio de la euforia popular, se celebraba en Portugal, entre otras cosas, la abolición de la censura. Se suponía que uno de los triunfos de la nueva situación era la ocupación por los obreros del diario socialista «República», al que se acusaba de servir a intereses burgueses y ser por ello hostil a la revolución. Pero el primer acto del gobierno militar revolucionario fue nombrar para ese periódico un equipo de censores militares que tenían su despacho en la propia redacción y allí cumplían a diario la tarea de controlar cuanto se publicaba para que no fuese «contrario a los intereses del pueblo», no emplease adjetivos «erróneos» y no pusiese en cuestión ninguna de las «conquistas de la revolución». Los periódicos simpatizantes que en la Europa occidental hablaban del caso describían la actuación de esos censores como amistosa y benévola, una especie de reunión de sobremesa en la que nadie daba órdenes. Era una estampa coloreada por el cristal ideológico izquierdista, que disculpa el ejercicio de la autoridad por ciertos regímenes, pero no por otros, para los que reserva la calificación de «autoritarios» e incluso otras peores.

Lo que separa a ambas concepciones de la autoridad es su idea de la naturaleza humana, de la racionalidad, de lo que constituye la sustancia de la comunidad y de si ésta es un mero agregado de individuos o tiene personalidad propia. Los enemigos de la autoridad se encuentran tanto en la derecha como en la izquierda. Limitándonos a la terminología familiar en Norteamérica, podemos decir que los libertarios a un lado

(1) Citado en LEO R. WARD, «Maritain and the Tradition of Natural Law», *Modern Age*, otoño 1975.

y los anarquistas al otro, comparten numerosas ideas sobre la función de la autoridad. En problemas como la legalización de las drogas, la pornografía, el aborto y otros semejantes, sus conclusiones son idénticas, aunque no lo sean sus motivos. Los anarquistas afirman que el hombre es esencialmente libre y que todo gobierno lo es por mera usurpación y carece de auténtico derecho a autorizar o prohibir. El libertario dice que si un producto tiene demanda suficiente en el mercado, debe haber libertad para ofrecerlo, siempre que ello no atente contra la libertad de otros grupos para rechazarlo, para no utilizarlo o consumirlo. Los primeros piensan que la naturaleza del hombre no necesita un gobierno investido de autoridad; los segundos, que es irracional dictar leyes coercitivas más allá de un mínimo de carácter neutro, como el que representan las ordenanzas del tráfico.

Lo que nos demuestra todo esto es que si enfocamos el problema de la restauración de la autoridad por un cierto extremo, alentando a los individuos a actuar conforme al espíritu de la autoridad racional, a ejercer la autoridad en su propia esfera —familia, Iglesia, escuela, tribunal, empresa, etcétera—, obtenemos en el mejor de los casos resultados esporádicos y al precio de un esfuerzo tan grande como falto de repercusión. Piénsese, por ejemplo, en una película reciente y muy popular, *Death Wish,* en la que los horrores del desorden cívico acaban por hacer a un hombre de talante liberal darse cuenta de que debe «tomarse la justicia por su mano». El público le aplaude, pero ¿consigue algo de provecho? Unos cuantos criminales muertos, con lo que no remedia nada. Sus actos sólo tienen efecto terapéutico sobre quien los ejecuta; la sociedad sigue tan desordenada como antes y al final la policía le aconseja que abandone la ciudad. Es importante comprender esta incapacidad del individuo para alterar situaciones colectivas, porque en nuestra sociedad individualista y

liberal ha llegado a ser un rito entre los funcionarios públicos, incluidos los presidentes, el pedir a los ciudadanos que rechacen la ilegalidad, que estén con la autoridad, con la ley y el orden. *Si* la gente se comportase de cierta manera, aseguran; *si* se diesen cuenta del creciente desorden; *si* se resolviesen a restaurar la moralidad, la autoridad y el respeto por los valores tradicionales en la familia, los lugares públicos, etc., la sociedad mejoraría y volvería a una actitud sana. Ni los funcionarios que lo piden ni la sociedad que se hace la sorda se dan cuenta de la tautología que implica, y que nos permite invertir los términos: si tuviésemos actitudes sanas, reinarían la ley y el orden. En otras palabras, estamos ante un fútil ejercicio retórico que sólo sirve para poner de relieve lo poco que nuestros responsables comprenden la sustancia profunda de la sociedad. Los vemos, por ejemplo, contribuir a la legalización del aborto —como cuando el gobernador Rockefeller vetó la derogación de la ley en el Estado de Nueva York— y después mirar a su alrededor y lamentarse de la desintegración de la vida familiar. ¿Quién no advierte que aquella legalización tiene un efecto más complejo que el de ayudar a ciertas mujeres (las proverbialmente «sobrecargadas de trabajo y familia») a evitar algo superior a sus fuerzas? Permite que innumerables muchachas lleven una vida licenciosa, es ocasión de vergüenza y sufrimiento moral para los padres y contribuye a promover un tipo de legislación radical que prohíbe, por ejemplo, a los maridos inmiscuirse en la intención de abortar de sus mujeres (2).

Sólo cuando se advierte que el problema de la autoridad no puede ser enfocado desde el otro extremo, que no puede

(2) En Inglaterra se venden sacos de fetos abortados a las fábricas de cosméticos, que usan la grasa para hacer ungüentos y cremas. Hubo una época en que a la gente le horrorizaba oír que las cenizas de los quemados en Auschwitz fueron utilizados para fabricar jabón.

dejarse en manos de los individuos ni dar a éstos voz y voto en él, podemos empezar a abrigar alguna esperanza de que su restauración deje de ser un sueño lejano. Una de las razones, quizá la principal, por la que los funcionarios públicos se contentan con juegos retóricos, pero no dan ningún paso efectivo, es su falta de comprensión —de cultura política— en lo que hace a la naturaleza del *ser social*, a la interrelación entre autoridad, libertad, justicia, derecho y moralidad. Si al ocuparse de la autoridad, que es una *cosa pública (res publica)*, se empeñan en abordarla desde el punto de vista del individuo, eligen el camino más fácil, porque en esa dirección el árbitro último es la urna electoral. Algunos individuos, la mayoría incluso, pueden tomar la difícil resolución de empezar a comportarse de un cierto modo (como el protagonista de *Death Wish*), pero seguirán rodeados de resistencias, oposiciones, incomprensión y hostilidad. Lo más probable es que esa resolución individual acabe por evaporarse y las cosas vuelvan a la permisibilidad y el caos. Hablamos de individuos que no ocupan puestos de autoridad y que, si tomamos el principio de subsidiariedad en un sentido ascendente, son el fundamento de la sociedad, pero que si lo tomamos en sentido descendente necesitan el apoyo de la cumbre para poder cumplir sus funciones. La cosa pública no es la suma de las cosas individuales, y no puede ser encomendada a sus esfuerzos múltiples, dispersos e intrínsecamente débiles. Más concretamente aún, la autoridad ejercida en los diversos escalones sólo puede ser eficaz si está *institucionalizada* y no es un impulso azaroso, desconectado del torrente principal de la vida de una nación. Resulta fácil comprenderlo por analogía con la libertad. Sostener que la libertad significa que cada cual puede hacer lo que quiera lleva directamente a la situación permisiva que deploramos. Para que la libertad tenga sentido —no en una situación imaginaria como la que puede crear una fantasía alimen-

tada por las drogas, sino en una comunidad— ha de encarnar en instituciones bajo cuya protección todos puedan beneficiarse de ella. De lo contrario, la libertad es un *slogan* que hace estremecerse a quienes no caen en la licencia que esa libertad alienta cuando sus límites no están clara y razonablemente trazados.

Lo mismo ocurre con la autoridad: cuando se ejerce de modo esporádico e individual, se agota en vano en un cúmulo de esfuerzos inconexos, y su restauración sólo puede llevarse a cabo desde el extremo adecuado, por el lado de las instituciones. Pero, se dirá, las instituciones se componen de seres humanos y no pueden dar de sí más de lo que sus miembros lleven en su mente y su corazón. Es cierto que, llevando las cosas al límite, una institución empeñada en una obra positiva, pero integrada y dirigida por personas de nivel inferior a lo que esa tarea exige, dejará con el tiempo de funcionar como conviene. Un museo en mano de enemigos de la belleza y el arte no gozará por mucho tiempo del favor del público. Pero no puede negarse que una institución, como la ley misma, no es un simple agregado de voluntades; esfuerzos e intereses individuales, totalmente a merced de los caprichos de sus miembros. La institución, como la ley, tiene también una función educativa, es la encarnación de esa función. En el capítulo segundo la llamábamos función civilizadora, al derivar la autoridad del dato racional de que los hombres viven en sociedad, en una *civitas*, de donde proceden el derecho civil y la conducta civilizada, en el sentido de un Estado bien administrado, bien ordenado. Ahora preferimos llamarla función educativa, porque queremos subrayar las raíces que las instituciones tienen en la moralidad que acompaña a la recta educación del hombre.

Los seres humanos tienden a mirar con respeto aquéllas realizaciones que trascienden sus cortas vidas y sus preocupa-

ciones egocéntricas, ya las haya acendrado el tiempo, la tradición, la reverencia pública o la general admiración. Los monumentos famosos suscitan siempre alguna reflexión sobre lo que intervino en su concepción, creación y conservación. Los turistas que se afanan en tropel por la Acrópolis, sofocados por el sol ateniense, para dedicar quince minutos a la contemplación del Partenón no se extasían tanto ante las cualidades artísticas de Fidias e Ictino como ante un objeto que ha recibido el homenaje de muchas generaciones. Cosa parecida ocurre con las instituciones, aunque rara vez concentramos nuestra atención en esas *personas colectivas,* invisibles e intangibles, con la intensidad con que nuestros sentidos son atraídos por los objetos. Pero aún así solemos estar dispuestos a aceptar el «mensaje» que esas instituciones ofrecen a la sociedad, porque somos conscientes de su esfuerzo por mejorarnos, por proporcionarnos un contenido sociomoral que es la cristalización de una cierta sabiduría y competencia. En realidad, escuchamos —y obedecemos— a las instituciones en función de la educación moral e intelectual que de ellas esperamos recibir. Esa educación puede proceder también de los individuos con quienes nos relacionamos, pero esto es sólo algo fortuito, como ya dije al hablar, en el capítulo primero, del maestro carismático por oposición al que carece de tales dotes. Las instituciones son esfuerzos por concentrar y hacer probable y sistemática la educación del ciudadano, que de otro modo queda al azar.

Los apremios de los funcionarios públicos para que contribuyamos a preservar la autoridad son pura retórica irresponsable si esos funcionarios no procuran que sus palabras reciban el apoyo de unas fuertes instituciones que perpetúen y hagan con ello respetables («autorizadas») las exhortaciones que nos dirigen. Cuando faltan esas instituciones, las palabras y los actos de los funcionarios (magistrados) no revisten para la

sociedad la suficiente claridad y persuasión, y la situación es de *anarquía,* como hoy vemos a nuestro alrededor, o de *despotismo,* si esos funcionarios usan directamente del poder desdeñando el papel mediador de las instituciones. En cualquier caso, la falta de guías institucionales y de instrumentos protectores convierte al funcionario público ya en una marioneta irrelevante y grotesca, tras de la cual los ciudadanos no advierten ni convicción ni libertad, ya en un tirano que confía exclusivamente en la fuerza para hacer cumplir sus decretos, pero que no añade ni un adarme al *status* de la autoridad en la comunidad.

Es, pues, evidente que la autoridad debe estar respaldada por un recto juicio moral y una voluntad política de traducirla en instituciones sólidas. Como ejemplo del primer requisito citemos la conversación que recientemente tuvo lugar entre un grupo de ciudadanos de California, portavoces de la Sociedad Pro Derecho a la Vida, y el senador John V. Tunney. Se trataba de si el senador defendería una enmienda a la Constitución basada en ese derecho a la vida; pero el problema de fondo era su comprensión, como legislador, de la naturaleza de la ley en general:

> P.—Si no me equivoco, senador, usted sería incapaz de robar.
> T.—Sí, desde luego.
> P.—Pero ¿podría robar yo?
> T.—No, si hay una ley que lo prohíbe.
> P.—¿Por qué ha de haberla? Mi opinión personal es que si en el bolsillo de otro hay más dinero que en el mío, puedo tomar cuando menos la diferencia.
> T.—¿Hay una ley que lo prohíbe?
> P.—La hay, pero podemos abolirla.
> T.—Si se deroga la ley, ya no será delito.

P.—Pero usted estaría en contra...

T.—Sin duda... No me gusta el robo; pero si no hubiese ley que lo prohibiera, no sería un delito.

P.—En tal caso, ¿trataría usted de que se aprobase esa ley?

T.—¿Si no hubiese ley contra el robo?

P.—Sí.

T.—Creo que lo haría.

P.—Bien, ése es un ejemplo de cómo usted convierte en ley una postura personal.

T.—Pero si en mi Estado hubiese una gran mayoría convencida de que el robo es bueno, no es seguro que yo defendiese esa ley (3).

Si aceptamos el principio mayoritario es, sin duda, porque esperamos que la mayoría se comportará con rectitud, o al menos que dará a la minoría la oportunidad de rectificar, y entre tanto no la obligará a obrar contra su conciencia. Pero las palabras del senador Tunney resultan estremecedoras: resulta que las mayorías pueden ser inmorales, y que esa inmoralidad puede llegar incluso a suprimir el derecho de las minorías a sostener opiniones diferentes. El senador Tunney podría decir cualquier día: si la mayoría de los habitantes de mi Estado piensan que conviene suprimir los derechos de la minoría, no estoy seguro de que yo defienda lo contrario.

¿Qué es lo que nos hace indignarnos al considerar posibilidades como la de la supresión de los derechos de la minoría o la legalización del aborto? Es la convicción, expresa o no, de que leyes e instituciones tienen tras de sí una norma superior que satisface a la inteligencia moral. Por eso queremos

(3) Informe sobre una reunión con el senador John V. Tunney, el 13 de junio de 1975 en el Grand Hotel de Anaheim (California).

verlas dotadas de autoridad, y nos horroriza la perspectiva de que esa autoridad pueda respaldar leyes e instituciones inmorales. Como mínimo, queremos tener la seguridad de que, incluso si el derecho positivo o la institución recién creada no responden de inmediato a la ley moral, ésta no ha perdido definitivamente su valor en nuestra comunidad y la situación que lamentamos es puramente temporal. El peor mal de los regímenes totalitarios es precisamente que una ley o una institución inmorales son considerados como definitivos, como dictados por la historia, y el ciudadano es víctima a diario de una autoridad usurpada, sin esperanzas de cambio (4). ¿Qué mejor prueba para la tesis de que las personas necesitan una autoridad racional, quieren vivir en una sociedad estructurada con arreglo a ella y reaccionan adversamente ante la debilidad o el mal uso de la autoridad? La autoridad sólo es objeto de burla y desprecio cuando es obviamente antirracional o cuando se encuentra en decadencia, cuando quienes ocupan el poder no están ya convencidos de lo benéfico de su presencia. Entonces, como ya dijimos, abdican de sus obligaciones y ceden la autoridad a otros más decididos. Es experiencia inmemorial de la humanidad, expresada por los filósofos de la historia de modos diversos, pero que constituyen siempre variaciones sobre un mismo tema, que la decadencia de la autoridad conduce a una sociedad permisiva, que a su vez anuncia el gobierno de la fuerza bruta. El problema de la

(4) Véase la *Open Letter to Dr. Husak*, de VACLAV HAVEL, escritor checo que ilustra con numerosos ejemplos el sentimiento que dominaba a checos y eslovacos bajo el régimen que siguió a 1968: el miedo. Miedo a criticar al régimen, a no repetir sus slogans, a no denunciar a los amigos, a no apuntarse a suficiente trabajo «voluntario», a no pertenecer a los grupos apoyados por el Estado, a ver cómo sus vidas se agotaban en la frustración, la regimentación y la sumisión. (*Encounter*, septiembre 1975).

autoridad es, en última instancia, político. En la Norteamérica de nuestros días, que el presidente exhorte a los ciudadanos a restaurar la autoridad en su medio equivale a decir a los checoslovacos que no tengan miedo al Ejército Rojo. El problema puede resumirse en una pregunta: ¿Tiene nuestra clase gobernante la sabiduría política y la voluntad necesarias para fortalecer las instituciones de la nación?

Podemos refugiarnos en un cierto tipo de respuesta historicista: en la vida de las sociedades existe un ritmo, y el período B sigue al período A con una cierta regularidad, como las estaciones. Una colectividad puede cansarse del exceso de libertad, como se cansa de una autoridad demasiado severa; de modo que tengamos paciencia y la autoridad no tardará en ser restaurada por una especie de necesidad automática. Pero este punto de vista reduce las comunidades humanas al nivel de simples agregados biológicos; implica, siguiendo la hipótesis de la evolución, que al igual que hay en nuestro cuerpo órganos inútiles, hay también sociedades cansadas que se atrofian y ceden ante otras más útiles, mejor adaptadas. Las comunidades humanas, a diferencia de los meros agregados biológicos, pueden tener sus propias leyes, pero nunca descubriremos con exactitud cuáles son, porque para experimentar con ellas habría primero que distorsionar sus datos clave, derivados de la libertad humana, con lo que los experimentos se harían sobre un cadáver cuando lo que se pretendía hallar era el secreto del vivir. Por otro lado, la experiencia histórica demuestra que la autoridad es la principal garantía de la racionalidad social. Quien quiere sociedad, quiere autoridad.

Esto es algo tan evidente que no puede por menos de sorprendernos que los modernos líderes políticos no lo crean realmente así, quizá porque su estancia en el poder es breve y precaria y no va ligada al bien común. A veces la evidencia nos llega revestida de urgencias, como cuando el primer mi-

nistro portugués, Pinheiro de Azevedo, declaraba sin ambages: «El gobierno no puede seguir gobernando bajo la presión de grupos políticos cuyo único interés es verlo desaparecer» (30 septiembre 1975). Declaraciones semejantes podrían hacer un creciente número de primeros ministros y jefes de Estado, como de padres de familia, maestros, profesores, jueces, empresarios y sacerdotes. La mayoría de ellos se ven paralizados no sólo por los enemigos de la autoridad que nominalmente aún poseen, sino por la muerte de las teorías políticas que justifican el uso legítimo de esa autoridad. Con la ingeniosa fórmula de la «violencia institucionalizada», inventada en los años sesenta, esas teorías fueron desacreditadas colectivamente a los ojos del público, de tal modo que, por paradoja, sólo han quedado en pie las razones para la represión brutal frente a toda una gama de posturas anarquistas. Cualquier teoría razonada del gobierno, la ley, el Estado o la sociedad puede ser hoy calificada de «racionalización de los intereses de la clase dominante», frente a la cual no trata de esgrimirse una mera teoría de la revuelta, sino la revuelta misma, inmediata y en su forma más extremada. Se trata de una polarización insalvable que sólo puede ser resuelta por la total represión o por la revuelta total. Lo quisieran o no, los enemigos de la autoridad se las han arreglado para agravar el problema y ensanchar de modo decisivo el abismo entre la autoridad legítima y lo que resulta hacedero en las circunstancias contemporáneas. Es difícil seguir defendiendo el componente esencial, moral, de la autoridad cuando un biólogo tan influyente como Julian Huxley puede escribir la siguiente enormidad: «Cuando nos damos cuenta de que el primitivo superego [la palabra que en su jerga designa el juicio moral] no es más que un mecanismo evolutivo temporal, no más destinado a ser el soporte central permanente de nuestra moralidad que lo está el notocordio em-

briónico a serlo de nuestro armazón corporal, no podemos tomar sus dictados demasiado en serio» (5).

De lo dicho podemos colegir que ninguna receta o fórmula es apta para inducir a los líderes políticos, eclesiásticos, académicos o militares a restaurar la autoridad en sus respectivas esferas cuando se la ha dejado desfallecer. Lo más que podemos hacer es tratar de establecer las *condiciones* de esa restauración, empeño en el que los ejemplos histórico-políticos pueden sernos de gran ayuda. Porque no olvidemos que *sólo se puede defender la autoridad desde una posición de autoridad,* mientras que la anarquía encuentra fáciles apoyos tanto en lo más profundo de ella misma como en el pedestal del poder. La restauración es, como todo esfuerzo constructivo, mucho más ardua que la siembra de la anarquía, es decir de la destrucción.

La cuestión será, pues, la siguiente: ¿Qué hicieron los líderes en situaciones pasadas semejantes a la nuestra? Aunque no tuviesen el mismo tipo de adversarios que en nuestra época, la ideología antiautoritaria es tan vieja como el ejercicio de la autoridad, y ha contado siempre con partidarios ardientes. Siempre ha habido personas como el doctor Ronald Fletcher, que escribe: «No aceptéis nunca la autoridad, ya sea la de un dios celoso, un sacerdote, un primer ministro, un presidente o un dictador, a menos que la reflexión os haga ver que hay buenas razones para ello... En el mundo moderno, los racionalistas rechazan la herencia autoritaria de Moisés y la sustituyen por una serie de no-mandamientos, es decir, de principios en los que el individuo debe basar su conducta al enfrentarse con los problemas» (6). Nos preguntamos qué *autoridad*

(5) Citado por E. H. ERIKSON, «The Roots of Virtue», en J. H. Huxley (ed.), *The Humanist Frame* (Nueva York, Harper, 1962).

(6) Citado en M. JARRETT-KERR, *The Secular Promise* (Londres, SCM Press, 1964), p. 113.

dictará los no-mandamientos que digan a los individuos cómo *deben* resolver sus problemas, y una vez más estamos seguros de que los enemigos de la autoridad no la dejarán desvanecerse. Ya que no Moisés, la encarnará el doctor Ronald Fletcher. Pero debemos examinar el problema a un nivel más serio.

La restauración de la autoridad es inseparable de una cierta pérdida de libertad, inevitable porque la falta de autoridad acostumbra a las gentes a obrar a su antojo. El hábito de la ilimitación es difícil de desarraigar, y la simple reaparición de la autoridad les parece a quienes más han defendido la libertad sin límites una restricción drástica. A partir de esos y otros ejemplos podemos recopilar, si no un manual, al menos un análisis de lo que la autoridad restablecida supone en sus fases iniciales.

Lo peor que, por definición, le puede suceder a una comunidad es disgregarse, dejar de ser comunidad. Esto implica la desaparición de la seguridad, el aflojamiento de los lazos mutuos y con los valores básicos, la desintegración del tejido de normalidad que modulaba pensamiento y acción, la brutal interrupción del proceso de formación de hábitos. Hay anécdotas impresionantes de la huelga de la policía de San Francisco en el verano de 1975, cuando los guardias en tumulto golpeaban a los transeúntes con sus porras y defecaban en los automóviles privados después de vaciarlos violentamente de pasajeros. Y no se diferencian mucho de la huelga de bomberos de Kansas City, por las mismas fechas, cuando los bomberos acudían a los incendios para arrojar, en vez de agua, antorchas encendidas. La seguridad es una cuestión de voluntad política, y una sociedad insegura sabe instintivamente cuándo esa voluntad política falta. Esta falta se traduce en estallidos como los que acabamos de mencionar, y en la aparición de múltiples centros de poder incontrolados, cada uno de los cuales obliga al ciudadano a convertirse en *su* súbdito y que en con-

junto le amenazan con una total inversión de los valores aceptados, y por tanto de la conducta. El fenómeno puede ser descrito como una *feudalización* de la vida nacional, y se aparta de la vida legítima de la sociedad y del Estado porque las instituciones se hacen indómitas y los cada vez más salvajes grupos de presión compiten por aumentar caprichosamente sus poderes, y finalmente por el poder supremo. Lo que los pensadores que a lo largo de los siglos se han ocupado de la política y el derecho entienden por una sociedad bien ordenada es una situación en la que los *órdenes sociales* observan su lugar jerárquico y su subordinación al bien común. En tal situación, las instituciones no intentan ampliar sus funciones a esferas que no les corresponden, es decir, las universidades no se meten en política, el Estado no dicta la vida familiar, las empresas no influyen en los programas escolares y los sindicatos no alteran el orden público con sus «acciones industriales» (Gran Bretaña) y sus huelgas por motivos políticos (Italia, Francia) (7). A su vez, los ciudadanos poseen en ellas una especie de segura brújula que les ayuda a orientarse en el tráfico social y a identificar sin error las funciones institucionales. Por ejemplo, los padres, preocupados por la aplicación de sus hijos, no tienen que acumular nuevas preocupaciones pensando también en las batallas políticas que se libran en los centros docentes y que amenazan a sus hijos e hijas física y moralmente. Nuestra época, con su indisciplina institucional y su caos social, está en las mejores condiciones para apreciar la tesis fundamental de un documento político como la *República* de Platón, en el que «justicia» significa ante todo que cada institución cumpla la tarea para la que fue creada y no otra.

(7) Esto no quiere decir que los estudiantes, en cuanto ciudadanos, no deban intervenir en controversias y actividades políticas, pero siempre estrictamente fuera de la universidad y sin arrastrar a ésta a campos que le son ajenos ni inhibirse de las obligaciones que ella implica.

Pero el supuesto de la «feudalización» se da en mayor medida de la que es obvia desde el punto de vista de la vida privada y la seguridad del ciudadano. Cuando falla la voluntad política, se desencadena una lucha permanente por el poder en los niveles más altos de la sociedad. El nombre de los antagonistas varía de una época a otra. En la Edad Media eran el Emperador, el Papa, los nobles, los burgueses y, especialmente en Inglaterra, el parlamento; hoy son el gobierno con su burocracia, los partidos políticos, las gigantescas empresas y sindicatos, los medios de información y los grupos de presión. En las sociedades bien ordenadas, todos ellos son instituciones (así lo eran «patronos» y «obreros» en los gremios medievales y posmedievales), es decir, cuerpos con una función concreta. Podemos inmaginárnoslos como las partes del discurso, en una analogía que dista mucho de ser forzada: las palabras son iguales cuando se las toma en sí mismas, abstractamente, pero cada una tiene un papel diferente en la frase, donde puede ser sujeto, predicado, complemento directo o indirecto... Lo que la claridad es a la estructura de la frase es el orden a la sociedad. Pero en una sociedad «neofeudal» cada institución, a falta de una autoridad que la controle, está dispuesta a conquistar cuanto espacio pueda a expensas de las demás instituciones, de la autoridad del gobierno y, en último extremo, de los ciudadanos. Marx hablaba de lucha de clases; nosotros preferimos la expresión «guerra de instituciones» como más adecuada para el mal que hoy sufrimos. Ya hemos dado algunos ejemplos de la mutua interferencia de las instituciones y los grupos de presión; pero quizá no sea correcto calificarla de «mutua» puesto que, al fin y al cabo, pronto se convierte en un proceso de dirección única, dictado por los poderosos a los débiles. Las instituciones convertidas en feudos luchan después por la supremacía, o al menos por un puesto en la especie de *politburó* que dispone las cosas desde la cumbre. La segunda mitad de nues-

tro siglo ha visto florecer este tipo de confusión institucional cada vez que la autoridad política se debilitaba. Al igual que en la Edad Media los nobles, la Iglesia y los ejércitos privados hacían intentos, a veces coronados por el éxito, para arrogarse el supremo poder civil, ahora en ciertos países el ejército, en otros los sindicatos y en otros aún el partido o los medios de comunicación se enzarzan en la lucha por el poder supremo. Simplificando un tanto, podríamos decir que apuntan tres modelos principales: en el mundo comunista es el *partido* quien conquista el poder supremo; en el Tercer Mundo es el *ejército*, y en los países occidentales el resultado permanece indeciso, y por el momento la lucha parece resuelta en favor de una burocracia central en simbiosis con burócratas cooptados procedentes del empresariado, los sindicatos y los medios de información.

En el mundo occidental padecemos un estado de cosas que podemos legítimamente calificar de anarquía, y los futuros historiadores acaso equiparen nuestra época a las que siguieron a la muerte de Alejandro o al asesinato de Julio César. Pero lo grave es que la mayoría de la gente no alcance a ver en esa anarquía una pérdida no sólo de seguridad sino también de libertad. Una especie de milagrosa fuerza sublimadora (¿o se trata de la ceguera con que afligen los dioses a quienes quieren perder?) hace posible que cada sociedad y cada generación se obstinen en creer que son las más libres de la historia. Sin duda se dan cuenta de la confusión reinante y enumeran los horrores concretos que padecen sus miembros; pero, en general, ninguna sociedad reúne esos detalles en una evidencia decisiva, ni deja que los riesgos del cambio pisen el pedestal donde saborea su felicidad hipnótica.

La consecuencia es que las sociedades que sufren de anarquía no se esfuerzan en serio por obligar a sus líderes a ejercer la autoridad de que están investidos. Para referirnos a la

sociedad norteamericana, es bastante obvio que esos líderes, al igual que otros forjadores de la opinión, y posiblemente el pueblo en general, siguen creyendo en el poder rectificador de los mecanismos sociales: elecciones, arbitraje, aplicación de la ley por los tribunales, equilibrios y controles, pluralidad del proceso político, etc. Olvidan que «el orden de las cosas humanas se hace en el curso de la historia, y para que sea lo que debe, tiene que ser creado continuamente por un incesante esfuerzo de la razón y la voluntad» (8).

En la situación antes esbozada, es evidente que la voluntad política reside menos en los líderes nominales encargados del bien común que en los representantes de los grupos de presión. En el espíritu de la tradición norteamericana, podemos considerar a esos nuevos líderes (cuya preocupación visible no es la de amasar una fortuna particular) como portavoces legítimos de los grupos de presión que, a su modo, llevan los asuntos de la nación. Son cabeza de poderosos organismos, de intereses privados o semiprivados, de asociaciones voluntarias; pero su peso es con frecuencia enorme, no por la riqueza que los respalda, sino porque ocupan posiciones clave en la nueva estructura de poder burocrático-intelectual de la sociedad. A los norteamericanos no les gustan los gobiernos exuberantes y los prefieren de proporciones más modestas; pero olvidan que no sólo el Estado sino también los grupos de presión pueden exceder del tamaño óptimo. El desarrollo de las organizaciones privadas conduce inevitablemente al de los organismos públicos, y en consecuencia a un régimen de feudos. En vez de caminar hacia un Estado descentralizado, parece que lo hacemos hacia uno monolítico en el que un poder cada vez más vasto es compartido por unos cuantos feudos mostruosos que viven en simbio-

(8) MARITAIN, *Freedom in the Modern World* (Nueva York, Scribner's, 1936), p. 81.

sis y pesan cada vez más sobre la sociedad sin por ello aliviarla de los males de una anarquía crónica.

La restauración de la autoridad parece, pues, empresa mucho más difícil de lo que generalmente se cree. La voluntad política perdida no suele ser recuperada por quienes dejaron que se les fuera de las manos, y en la lucha por ella no es fácil predecir quién será el vencedor. En todo el mundo se libra una batalla por la creación de gobiernos fuertemente centralizados y la consiguiente supresión de los poderes rivales, y, a pesar de nuestra tendencia a creer que nadie puede influir en nuestras realidades, nos convendría reflexionar sobre lo que sucede en el Tercer Mundo, e incluso en países más parecidos a nosotros, en materia de cambios históricos e institucionales. Por todo el Tercer Mundo, las potencias occidentales dejaron como herencia a los nuevos regímenes un mecanismo democrático, liberal y pluralista, el llamado «modelo Westminster». Al cabo de sólo quince o veinte años de independencia, apenas queda rastro de esa herencia. La India se las arregló para durar más como país democrático y pluralista; pero, a los veintiocho años de independencia, la primer ministro Indira Gandhi declaró que no podía gobernar en una situación de anarquía y procedió a derogar los derechos ciudadanos, derechos que de todos modos no estaban al alcance de la inmensa mayoría. En Africa, cuya descolonización es algo más reciente, aún no se ha dado un solo caso de traspaso pacífico del poder a la oposición, y los cambios se producen exclusivamente mediante golpes de Estado, levantamientos y matanzas.

Más de cerca nos toca el ejemplo de Gran Bretaña. Observadores políticos dignos de toda confianza comentan el virtual colapso, la creciente pérdida de importancia y parálisis de los partidos, a cuyos esfuerzos da jaque el chantaje continuo que suponen las amenazas de suspender el trabajo en los muelles, las minas, la metalurgia, los servicios postales, etc. Lord

Shawcross, hombre con impecables credenciales de liberal de izquierdas (fiscal en los procesos de Nuremberg y ministro en el gobierno laborista de 1945), escribe ahora que el Parlamento ha perdido su poder y prestigio tradicionales debido en gran parte a que sus miembros se han convertido en agentes de grupos de presión enormemente poderosos, entre los que descuellan los sindicatos. La consecuencia inmediata es el descontento de gran número de votantes, con lo que los votos de menos de una tercera parte (el veinte por ciento en las últimas elecciones) «están imponiendo a un pueblo reacio una política que la mayoría desaprueba». La alternativa sería, según lord Shawcross, un gobierno «patriótico en el verdadero sentido»; pero él mismo admite que las reformas que esboza no se llevarán a cabo y la «carrera suicida» proseguirá. Añadamos por nuestra parte que el pueblo ha sido tan condicionado por la urdimbre burocrática que lo gobierna que cree que el desmantelar esos feudos —los de esa misma burocracia— supondría un desastre cívico, la pérdida de la libertad.

En cierto sentido, así puede ocurrir, porque el refuerzo de las instituciones suele ir precedido por la reafirmación de la voluntad política a cargo de un jefe cuyos primeros actos son, si no brutales, sí al menos terminantes. A partir del trágico colapso de los regímenes estables a lo largo del período 1789-1918, el mundo occidental ha asistido a muchos de esos intentos restauradores, desde Napoleón a Francisco Franco, y naciones que no sufrieron entonces ese tipo de desórdenes han entrado ahora en etapas turbulentas cuyo desenlace resulta todavía impredecible, pues no sabemos si seguirán el camino de otros países de Occidente.

¿Qué ocurre con la autoridad en tales casos? La hallamos concentrada en una sola mano, al encontrarse paralizado el resto del cuerpo político tanto a consecuencia del proceso de decadencia como debido al *shock* que su propia y súbita inanidad

le produce. Podemos preguntarnos qué sacrificios exigirá la restauración de la autoridad en esas primeras etapas. En general, es necesaria la coerción. ¿Procederá el restaurador a establecer inmediatamente procesos legítimos y legales o tratará de insertar su propia legitimidad y legalidad en el postrado cuerpo social? En otras palabras, ¿habrá una nueva autoridad? Pero, de ser así, ésta no puede suponer orden y seguridad para todos sino tan sólo para un sector de la nación, para la mayoría pero no para la minoría, o al menos de modo inmediato. Desde Augusto hasta hoy, así han ocurrido las cosas, a menos que sucediese algo peor, la guerra civil. Sería infantil imaginar que baste un toque de varita mágica para que reinen el orden, la felicidad y la paz social. Cuando un pueblo permite que se socave la autoridad acabará pagándolo aunque lo haya hecho en nombre de la justicia, porque demasiadas veces esa justicia no supone otra cosa que el derrocamiento de la autoridad. Si lo que hemos dicho hasta ahora es acertado, comprenderemos que permitir que falte la autoridad equivale a dejar que la comunidad se desintegre; y el precio de su reconstrucción será la libertad individual, porque la primera preocupación ha de ser la *res publica*.

Son cada vez más los tratadistas políticos que en el mundo anglosajón suscriben esta tesis. Quizá no estén dispuestos a sacar conclusiones, pero las premisas figuran en sus obras. Y en todo el mundo occidental, así como en otras grandes zonas, una de las preguntas más repetidas se refiere a la forma que adoptará la «nueva autoridad». ¿Será «augustal» o despótica? Cuanto más tiempo ignoremos el problema, más cerca estaremos de la segunda alternativa.

El hecho de que la autoridad sea de naturaleza esencialmente *política* no significa que el ciudadano pueda renunciar a su ejercicio y esperar a verla restaurada en la cumbre. En

todas las épocas hay que esforzarse por restaurarla allí donde se debilita o se pierde.

Pero ¿qué es lo que hallamos en circunstancias concretas? Muchas personas tuvieron durante el período 1967-1972 la experiencia de encontrarse en situaciones cuasi-revolucionarias en escuelas, universidades y otros lugares públicos. La escena usual consistía en la interrupción violenta de reuniones o actos pacíficos por una banda de «rebeldes», que intentaban y con frecuencia lograban hacerse dueños de la situación, en medio de amenazas, violencia física y verbal, obscenidades... Estos hechos no se limitaron a Estados Unidos, y se extendieron como reguero de pólvora por Europa occidental, Japón y Sudamérica, con la única excepción de los países de obediencia comunista. En todos ellos se repiten con regularidad una serie de momentos que constituyen el ritmo natural y la táctica de la rebelión; porque quienes desafían a la autoridad vigente sólo llegan a constituir un verdadero grupo después del primer éxito. Es entonces cuando alcanzan solidez, al capitalizar la recién ganada confianza. Los pasos siguientes dependen de la rapidez de los reflejos mentales de su líder más que de un programa de acción previo. Pero ese primer paso, el momento en que autoridad y rebeldía se enfrentan, es el decisivo, por una razón obvia: frente a un grupo que representa la autoridad legal y tiene a su favor la fuerza del hábito y de la existencia ordenada, está otro que sólo adquirirá cohesión cuando haya pasado con éxito la prueba de un enfrentamiento, que necesita de esa confrontación para existir. Si en ese momento decisivo la autoridad se afirma sin ambigüedades, el grupo rebelde se disipa; y si algunos de sus miembros más vacilantes aceptan entonces unirse al grupo que en ese momento se afirma, al legítimo, bien puede ocurrir que no vuelva a saberse del otro. El proceso es de carácter psicológico y se produce en los elementos más débiles y vacilantes del grupo rebelde, pero no en los gru-

pos extremadamente fanáticos que han venido últimamente actuando, ni en los dirigidos por personalidades excepcionalmente fuertes. Lo malo es que la historia de los grupos rebeldes que se han desvanecido frente a la firmeza no puede escribirse, porque no llegaron a hacer historia. En los anales modernos destacan dos de esas acciones que consiguieron pleno éxito: la del Tercer Estado en junio de 1789, que estaba a punto de caer en la dispersión cuando Mirabeau, en un alarde de valor, le hizo cerrar filas frente al poder real en retirada; y la de Lenin, que envió a un puñado de soldados a la Asamblea Nacional para obligar a los diputados a disolverse. Antes había declarado ante el Congreso de los Soviets, en un gesto desafiante lleno de buen sentido: «No es cierto que ningún partido quiera en estos momentos asumir el poder. Hay uno que está dispuesto a hacerlo, y es el nuestro.»

En la inmensa mayoría de los casos, las rebeliones no tienen a su frente a un Mirabeau o un Lenin, ni el grupo rebelde se compone de fanáticos dispuestos a morir. Por eso la autoridad tiene siempre ventaja. La experiencia de finales de los sesenta demostró que la autoridad amparada en el sentido común se imponía siempre a la radical con tal de que se hiciese presente de un modo claro, inmediato y enérgico. Había una escena muy frecuente: en una reunión pública en la que estaban representadas toda clase de opiniones, un orador radical recibía el aplauso de una minoría de su misma cuerda y conseguía así arrinconar e intimidar a la mayoría. Pero si en ese momento una voz firme y racional le contradecía, la atmósfera cambiaba por completo, porque la mayoría se daba cuenta en seguida de que su punto de vista recobraba la autoridad que legítimamente le pertenecía pero que no había encontrado valedores. Los psicólogos de lo colectivo, a partir de Gustave Le Bon, saben, como los actores, los oradores y los oficiales del ejército, que un grupo es un organismo vivo lo suficientemente amorfo para

poder darle la forma deseada mediante el uso apropiado de la autoridad. Sólo añadiremos a esta observación el hecho tan familiar como inexplorado de que la autoridad está siempre de parte de lo racional y habitual. Al grupo rebelde le falta todavía engendrar una autoridad propia, y en la mayoría de los casos ese proceso puede ser bloqueado.

Lo que decimos acerca de los grupos y de ciertas situaciones es también aplicable a las instituciones establecidas. La autoridad puede ser afirmada y restaurada frente a quienes la desafían en la familia, la escuela y otros lugares siempre que sea sistemáticamente ejercida y no se la deje decaer; siempre que la plena comprensión de su naturaleza nos permita tomar las medidas necesarias cuantas veces los síntomas indican que se acerca el desfallecimiento. Años antes de los disturbios en las universidades, las facultades perdieron mucho tiempo discutiendo una posible relajación en las normas sobre indumentaria. Querían dárselas de tolerantes a poca costa, y acabaron por derogar las reglas que habían velado por la buena apariencia y los hábitos de respeto en las instituciones docentes. El modo de vestirse crea hábito y la clase de ropa que llevamos, pulcra o desaliñada, limpia o sucia, influye en nuestro comportamiento (9). Pero ya dijimos en un capítulo anterior que los enemigos de la autoridad no comprenden la importancia que tiene la formación de hábitos, dado que para ellos el ser humano es un manojo de espontaneidades. Por esta razón las facultades universitarias fueron incapaces de entender que al

(9) Un típico argumento de la época era que Einstein era hombre desaliñado capaz de viajar durante semanas con la maleta que le había hecho su mujer sin abrirla para cambiarse de camisa. Los genios como Einstein son raros, y tienen derecho a tener rarezas. Los estudiantes y profesores que imitan su apariencia externa carecen de su capacidad y no pueden tampoco alegar que los «imitan», puesto que no lo hacen en lo que importa.

abolir las normas sobre indumentaria abrían la puerta a toda clase de excesos en la conducta y al desprecio por las aulas y la docencia.

Estas consideraciones no nos proporcionan la deseada clave última para la restauración de la autoridad. No obstante, hemos dicho lo suficiente para comprender que el carácter racional de la autoridad exige de quienes la ejercen —y por tanto de quienes la restauren— una combinación de racionalidad y voluntad. Una resurrección mecánica de hábitos gastados y en desuso o, en la esfera política, de palabras e instituciones vacías de sentido resultaría vana. La autoridad no se hace irracional por tener a la voluntad como uno de sus ingredientes esenciales, ni se convierte en tiranía por ser la articuladora y preservadora de la desigualdad. Cuando la sociedad ve su rica articulación reducida a una masa indiferenciada, no es con la autoridad con lo que tiene que enfrentarse, sino con el despotismo más opresor. Por eso quienes ejercen la autoridad han de tener el valor y la voluntad de elevar a la sociedad para mantenerla así alejada de la tentación del hormiguero.

6

¿Restauración augustal o despótica?

No es difícil comprender por qué estas páginas tienen como principal preocupación la posibilidad de restaurar la autoridad y tratan de inquirir de quién es más razonable esperarla. En el capítulo anterior nos preguntábamos si esa restauración sería del tipo «augustal» o «despótico». Sólo tomaremos en cuenta estos dos porque no vale la pena ocuparse de la clase de restauración que los amantes de la comodidad mental prefieren considerar, la de un *deus ex machina,* un súbito y feliz funcionamiento de todas las instituciones tradicionales que permita a los ciudadanos decir que el período de anarquía fue sólo un mal sueño. Las instituciones decrépitas tienen pocas posibilidades de recuperar la salud porque su funcionamiento va ligado a hábitos adquiridos y valores socialmente aceptados, y su decadencia es síntoma de que se duda de esos valores y se han interrumpido esos hábitos. La vuelta a ellos es doblemente problemática, pues por una parte el pueblo pierde su confianza en las realidades públicas que carecen de poder coercitivo, y por otra toda etapa de decadencia alumbra y alienta nuevas ambiciones que, en contraste con el poder público existente pero *derelicto,* no vacilan en utilizar la coerción apenas les llega su turno. En realidad, la utilizan ya de varias formas *antes* de que esa oportunidad se les presente y con demostraciones de

fuerza, promesas y terror adquieren autoridad antes de que les llegue la hora de usarla legítimamente. En numerosos países de la Europa occidental, el partido comunista y otras fuerzas de izquierda utilizan una combinación de terror y promesas en su camino hacia el poder. Por un lado, desafían abiertamente a la sociedad y al Estado creando zozobra y anarquía en las calles, en los medios de información y en las instituciones: tribunales, centros de enseñanza, fábricas, ejército...; por otro, lanzan amplias campañas para tranquilizar al ciudadano, para darle la seguridad de que cuando ellos lleguen al poder se acabarán la intraquilidad y la anarquía. Debería observarse que, al actuar así, tanto el partido comunista como la ultraizquierda se comportan como si no existiese un poder legítimo, en tanto que éste permanece casi siempre pasivo y autoriza tácitamente que una especie de gobierno paralelo se dirija a sus ciudadanos como sólo puede hacerlo un gobierno legítimo. Por otra parte, los propios ciudadanos pierden el hábito de la lealtad y el respeto a la ley y comienzan sin darse cuenta a obedecer las cuasiórdenes emanadas de ese poder ilegítimo pero cada vez más real. Hoy vemos cómo en Francia y en otros países los reclutas empiezan a responder a la propaganda izquierdista dirigida a la destrucción del «ejército burgués» y su reemplazo por un «ejército de trabajadores» organizado al modo de los *soviets*.

Es, pues, muy posible que la restauración sólo pueda ser llevada a cabo por la «derecha» o por la «izquierda». Llamamos a la primera «augustal» para evitar alusiones a controversias contemporáneas, a la vez que para indicar el verdadero carácter de este tipo de restauración. Permítaseme recordar en pocas palabras la obra de César Augusto. Este emperador fue el beneficiario de la herencia cesárea, no basada en la continuidad republicana, es decir, en la tradición política de Roma, sino en una especie de *new deal* que recuerda remotamente al nuestro de 1933. También él heredaba casi cuarenta años de trastornos políticos y sociales en los que las clases tradicionales *(optimates)* lucharon en una intermitente guerra civil contra las fuerzas democráticas *(populares)*, guerra civil en la que el ejército venía desempeñando un papel cada vez más crucial. Antes de que el joven Octavio apareciese en escena, dos concepciones habían entrado en conflicto. Cicerón creía que la República podría ser restaurada mediante la reconciliación de la antigua clase senatorial y la nueva de los «caballeros» *(equites)*, quienes mediante sus actividades económicas iban adquiriendo cada vez mayor importancia y exigían la correspondiente influencia política. Por el contrario, Julio César estaba convencido de que Roma renacería gracias a un Estado centralizado, reminiscente de nuestro *welfare*, que concediese a las fuerzas populares la adecuada expresión institucional en la persona de un supremo magistrado con poderes legislativos, una especie de dictador que pudiese limitar tanto los privilegios de los senadores como las actividades incontroladas de los hombres de negocios (1).

La restauración augustal combinó ambos programas, y en el curso de su implantación se vieron impregnados también por elementos de la ideología del propio emperador. Fue, en primer lugar, una restauración respaldada por el ejército, como sugiere el término *imperator*, que significa general en jefe. Augusto y los emperadores que le sucedieron se apoyaron en la fuerza de las legiones, y la suya propia sólo empezó a debilitarse cuando en el ejército empezaron a reinar las divisiones y cada legión a proponer su propio candidato al trono. Pero esto sucedió más tarde. Respaldado por el ejército y por las fuerzas populares, Augusto pudo llevar a cabo la restauración, no

(1) No hace falta decir que el discurso político greco-romano no contenía conceptos como los de representación democrática y «un hombre, un voto».

sólo en favor de sus partidarios naturales, afectos a su causa a través de la herencia de César, sino también en favor de Roma como Estado y sociedad. Sólo la antigua espina dorsal de la República, la clase senatorial, sufrió una pérdida de poder político, ya que no de poder económico. Se restauraron la tradición, la moralidad y la disciplina nacional para ser preservadas durante dos siglos, aunque el precio pudo parecer alto: el poder del gobierno tuvo cada vez más carácter militar, y el jefe del Estado acumuló en sus manos el poder legislativo y el ejecutivo, más el típicamente romano sobre la moralidad pública, que antes pertenecía al *censor*.

Nuestra pregunta es ahora si esta clase de restauración —a la que en nuestros días se calificaría de «autoritaria»— es posible hoy en nuestra sociedad. Digamos en seguida que quienes podrían iniciarla y respaldarla no siempre se dan cuenta del claro peligro de anarquía, que sólo utilizan como recurso retórico en discursos y conversaciones. En otras palabras, los que en Norteamérica llamamos «derechas» o «conservadores» no se muestran ni mucho menos unánimes. El genio norteamericano para la comunicación instantánea de noticias, ideas y mercancías tiene un efecto tranquilizador sobre la población, que rara vez sufre necesidades o tiene la sensación de estar abandonada por los poderes públicos. La vasta migración a los suburbios, a la vez causa y efecto de la decadencia de las ciudades como centros civilizados, no afecta a la conciencia política de la clase suburbana, ampliamente conservadora, porque sus miembros se sienten protegidos, si no por lo que ven, oyen y leen acerca de las ciudades, que se hunden en la anarquía, sí por el hecho de estar informados y al día incluso de las malas noticias. En realidad se sienten mucho más amenazados por lo que los medios de comunicación y los forjadores de la opinión les presentan como peligros que por el rápido deterioro de las condiciones que rodean su existencia concreta. La paradoja no

debería sorprendernos. La gente ignora los peligros que no le afectan de manera inmediata y violenta, y se preocupa en cambio de los que le son presentados con imaginación y dramatismo y a través de los múltiples métodos de manipulación psicológica. Tal parece ocurrir con los modernos urbanícolas y suburbanícolas, cuya sensibilidad está adormecida porque se les ha condicionado para creer que *«eso* no puede ocurrir aquí», un *eso* que se refiere a la quiebra del orden (es decir, de la perfecta distribución de bienes y servicios), la revolución, la guerra civil, los ataques exteriores, la miseria, la liquidación de una civilización y el desmantelamiento de unas estructuras sociales. En cambio, a esa población se le hace creer con alarmante facilidad que Watergate fue una tragedia nacional, que la CIA y el FBI son instrumentos encubiertos de un complot totalitario, que el fascismo fue una seria amenaza durante la administración Nixon y tantos otros despropósitos. El poder de los medios de comunicación sobre la mente norteamericana es hoy tal que cualquier peligro imaginario se convierte en real si esos medios lo afirman con la suficiente insistencia. El mensaje cae sobre nosotros una y otra vez hasta provocar una verdadera hipnosis pública, mientras que el peligro concreto parece difuso porque nos llega con sordina, lo percibimos sólo como algo esporádico y, lo que es más importante, no es presentado a la ciudadanía por ninguna fuente que considere autorizada. Ni los medios de comunicación ni los políticos tienen razones para llamar la atención sobre las estructuras que se desintegran con la urgencia con que discuten sobre Watergate y la «represión».

De ese modo, las fuentes de verdadera información se encuentran prácticamente bloqueadas, y el pueblo norteamericano no vive guiado por una espesa red de medios ideologizados. No hablamos sólo de la prensa, la radio y la televisión, sino también, por ejemplo, de las universidades, que se han con-

vertido en centros masivos de comunicación y como tales conceden a profesores y alumnos una voz desproporcionada y totalmente ideologizada en los asuntos públicos, voz que utilizan en el sentido más radical. La población es así víctima de una presentación puramente ideológica de todos los aspectos de la existencia, procedente de fuentes generalmente estimadas como objetivas, e incluso académicas y científicas. Esta situación ha llevado a Bruce Herschensohn a sugerir la puesta en marcha de un canal de televisión oficial (o de programas en los otros canales) que sirva de contraste al tipo de emisión que hoy domina.

> La política y el punto de vista del gobierno deberían ser presentados en una determinada frecuencia, o en días y horas fijos en alguno de los canales ya existentes. Por el sistema del *patrocinio* comercial, ese programa o canal debería ser utilizado para los discursos y conferencias de prensa del presidente, su comentario por los congresistas y las intervenciones de portavoces de los organismos y departamentos oficiales (2).

La sensata proposición de Herschensohn responde a un espíritu práctico, pero tiene poco que ver con el problema de la restauración de la autoridad. Aparte de que es muy probable que el propio gobierno no la acepte —precisamente porque teme a los medios de comunicación—, y de que la propuesta sería inmediatamente presentada por esos medios como un ataque desvergonzado a la libertad para criticar al gobierno —monopolio que los medios de comunicación dan por supuesto—, un espacio pagado o canal oficial sonaría a hueco en los oídos

(2) *The Gods of Antenna* (New Rochelle, N. Y., Arlington House, 1976), p. 138.

del pueblo. Al poco tiempo habría perdido la poca eficacia que pudiera darle su novedad, resultaría demasiado solemne y ortodoxo, sería tímido y le faltaría la emoción que los medios privados son capaces de provocar precisamente por su tono crítico, mordiente y radical. No debe olvidarse —hablamos de ello al final del capítulo tercero— que los medios de información no son sólo una rama díscola y maligna del complejo información-espectáculo con la que pueda llegarse a acuerdos razonables, sino un *nuevo centro de poder político* con poderosos aliados y un público tan numeroso como fiel; un producto de la era de las comunicaciones, pero también de la que presencia la destrucción del Estado, de las instituciones y de la moralidad tradicional en nombre de la utopía. La sugerencia de Herschensohn se encara de un modo mecánico en términos de «juego limpio» con un poder político en auge cuyos detentadores no pretenden encajar en el actual estado de cosas sino crear una humanidad nueva. No tienen por qué aceptar tratos ni compromisos, sino que aspiran a dictar el orden del mundo venidero. Saben cuánta es su fuerza. No sólo en Estados Unidos, sino en varios otros países donde los restauradores de un orden de tipo augustal han estado en el poder durante décadas, amplios sectores de los medios de información y comunicación masivos, como los editores y las universidades, crearon esferas de poder a la sombra y con la tolerancia de quienes ostentaban el poder oficial. Bajo los regímenes de Salazar y de Franco, y en Grecia, Argentina, Brasil y Sudáfrica, pude comprobar personalmente que los medios de información perseguían en buena parte su propia política y aireaban opiniones izquierdistas con la tolerancia del régimen.

No es este el lugar para investigar las causas, y ya lo intenté en otra parte, hace ahora siete años (3). Baste decir que la

(3) *The Counter-Revolution* (Nueva York, Funk and Wagnalls, 1969). (Trad. esp.: *La contrarrevolución*, Unión Editorial, S. A., Madrid, 1975.)

«restauración augustal» tiene muy pocos partidarios en Norteamérica, y que incluso esos pocos empiezan a pensárlo mejor apenas les acomete la tentación. La misma expresión «augustal» puede asustarlos porque evoca la imagen de los militares en la política, la censura de obras literarias, la disciplina del clero y de los miembros de la profesión docente y, *last but not least*, una seria pérdida a soportar por la clase política (en Roma por los senadores, herederos de los asesinos de Julio César). Todas estas categorías tienen intereses creados en la anarquía que provocan o toleran, y, además todavía creen seriamente que o no existe tal anarquía o son capaces de dominarla en cuanto se lo propongan.

¿Qué probabilidades hay de una restauración «despótica» de la autoridad? La pregunta contiene más de un supuesto contradictorio: los déspotas no «restauran», y lo que crean no es «autoridad». Sin embargo, nuestro siglo es testigo de cómo a partir del caos, aún más desordenado por el frenesí revolucionario, se forjó un tipo de orden en el que esas mismas fuerzas revolucionarias impusieron lo que podríamos llamar un «estado de guerra civil congelado». En otras palabras, no resolvieron los antagonismos sociales, y aún menos pensaron en el bien común, limitándose a detener el desarrollo y las actividades naturales y a suprimir lo saludable junto a los elementos anárquicos, imponiendo sobre todo y todos la paz de los cementerios.

Pero este proceso no es súbito, sino que viene madurando por múltiples canales desde mucho antes del estallido final. Nadie se atreve a coartar su desarrollo, protegido durante todo ese tiempo por una interpretación abusivamente blanda de las leyes y valores vigentes. Pero hay algo más: la parálisis tanto del gobierno como de la «mayoría silenciosa». En la obra ya mencionada, habla Herschensohn de quienes patrocinan programas de televisión que son a la larga perjudiciales para sus

intereses, aun cuando de momento les ayuden a vender sus productos. Y una vez más sugiere que el gobierno debería tratar de equilibrar los programas. Pero, ante todo, ¿cuál es la razón de los éxitos izquierdistas? ¿Por qué nos enfrentamos hoy con el problema del monopolio de la izquierda en los medios de comunicación? Se trata de lo que Augusto Comte llamó hace más de un siglo la «doctrina crítica», afirmando que cuando esa doctrina ha calado en el pensamiento de una sociedad ésta se hace ingobernable. La doctrina crítica está de manera esencial y profunda en contra de la autoridad, pero sería un error pensar que sus defensores más importantes y poderosos se encuentran exclusivamente en las editoriales y entre los comentaristas de televisión. Están también, y de modo más decisivo, en los claustros docentes, en los jurados de arte y literatura y en otros lugares de no menor prestigio. La televisión y la prensa se limitan a ampliar las voces de profesores, intelectuales, artistas y mercaderes de ideas, y a popularizar sus puntos de vista. Por eso cuando Herschensohn recomienda, de acuerdo con una receta tan vieja como ineficaz, que el público escriba a emisoras y anunciantes (amenazando a éstos con comprar los productos de la competencia) se equivoca de blanco y evidencia el error sintomático de los conservadores y de las mayorías silenciosas. Porque mientras la gente escribe cartas a los culpables manifiestos, permanece ciega para los verdaderos manipuladores de la política y la cultura. Cuando las grandes instituciones —iglesias, universidades, partidos políticos y tribunales— niegan su apoyo al sistema de valores en el que esa nación descansa, los viejos métodos de equilibrios y controles, de alertas de los ciudadanos a los funcionarios públicos, de extensión de los canales de comunicación, etc., no pueden ser de gran ayuda.

Preguntar, como hacíamos en el párrafo anterior, si la restauración despótica puede tener más éxito que la augustal equi-

vale a proyectar el presente en el futuro. Pero el problema es otro, porque si la restauración augustal fracasa, la alternativa no será la continuación de un *statu quo* que no existe —porque lo que hoy vivimos es una rápida degeneración—, sino la victoria de métodos e ideologías despóticos. Mientras que es cada vez más vano esperar una restauración augustal, hay que admitir que la ideología despótica impera ya en muchas esferas y continúa extendiendo su influencia. El hecho crudo es que los esfuerzos de los restauradores augustales tropezarían, si lo intentasen, con impedimentos constitucionales, con la oposición del Congreso y de los tribunales, mientras que una transformación despótica ignora por naturaleza esos obstáculos. Las reformas de los reformadores augustales suelen incluir la conservación de las instituciones y métodos tradicionales, y no podemos esperar que esos reformadores restauren y deroguen al mismo tiempo. Esto los condena a volver, a través de un rodeo de exageradas esperanzas, a su postura original, que es la de esperar la autocorrección automática de las instituciones. Se llega así a una situación bien conocida por otros ejemplos históricos: a partir de un cierto momento, la estructura jurídico-constitucional empieza a ser un impedimento para la restauración de la comunidad y a alentar, sin quererlo, a las fuerzas enemigas de esa comunidad. Los dos extremos del proceso político, las leyes vigentes y los ciudadanos ayudan objetivamente a la causa de una solución despótica: las primeras por su rígida literalidad, que impide asimilar los actos revolucionarios a delitos comunes, y los segundos por su incapacidad para organizarse y actuar de modo sostenido. Las jerarquías de las organizaciones públicas y privadas, desde el departamento de policía a las empresas, fallan por la cima, y los superiores jerárquicos dejan de apoyar a los mandos intermedios. Estos, faltos de respaldo para aplicar el espíritu e intención de la ley en las situaciones concretas con que se

enfrentan, tratan de salvar su responsabilidad ateniéndose estrictamente a la letra, totalmente insuficiente en épocas excepcionales. Las leyes fueron concebidas y formuladas para el supuesto de la paz civil, y presuponen un medio ordenado en el que las infracciones ordinarias no producen alteraciones sustanciales. Por eso cuando los medios de información y comunicación atacan a las instituciones y a los funcionarios públicos y promueven todo un alud de cultura subversiva, la ley positiva carece de fuerza contra ellos, y sólo apelando a la intención de la ley, contenida en el derecho natural (al derecho de la comunidad a defenderse), puede salvarse a la sociedad del caos y la desintegración. Pretender que sólo existe la ley positiva, como sostiene nuestra tradición judicial, supone tolerar la agresión de gentes armadas mientras se desarma a los protectores naturales de la comunidad.

De este modo, cada día que pasa avanza un poco más la revolución izquierdista. Porque hay que hablar de revolución izquierdista y no de liberalismo, como se decía en los años cuarenta y cincuenta. Los ideales que grupos como la ADA defendían en aquellas décadas bajo la etiqueta liberal son hoy vituperados por todo tipo de izquierdistas y ultraizquierdistas. El ídolo de los liberales y del Partido Demócrata hace veinte o veinticinco años era Adlai Stevenson; hoy es por George McGovern por quien el cuarenta por ciento del electorado norteamericano está dispuesto a votar. Al mismo tiempo, en Gran Bretaña, Harold Wilson no es más que una barrera efímera entre una sociedad ordenada y la frenética ala izquierda de su propio partido, en la que no pocos son marxistas; en Francia, el equivalente de Wilson, el socialista François Mitterrand, va del brazo con el Partido Comunista; en Italia, en Portugal... La conclusión no es difícil: durante la última década ha tenido lugar un profundo cambio que experimenta cada año una aceleración decisiva. La revolución izquierdista no es ya

una simple amenaza verbal para uso de polemistas conservadores, sino que está en el último tramo de su marcha hacia la victoria. A finales de los años cincuenta, el periodista conservador Ralph de Toledano podía aún hablar con optimismo de «una reforma radical-conservadora» y anunciar que los tiempos estaban maduros para «un Disraeli norteamericano». Esbozaba así, sin saberlo, una «restauración augustal», aunque el hombre en quien pensaba para ese papel no era otro que Richard Nixon, figura de alguna menor talla que Octavio César. De cualquier modo, ¿quién se atrevería hoy a hacer tal predicción? En 1947, otro conservador, James Burnham, opinaba (en *Struggle for the World*) que Norteamérica estaba construyendo un imperio «capaz de ejercer un firme control mundial» como alternativa victoriosa al imperio mundial comunista. ¿Quién podría escribir tales cosas ahora, treinta años después? Ni los oradores que inauguran el curso en West Point. Hace unos quince años, el teórico político conservador Willmoore Kendall formuló su famosa teoría de las «dos mayorías», regocijándose por la existencia de una sólida mayoría *del Congreso* que de modo regular corrige y equilibra a la más frívola mayoría *presidencial*. ¿Podemos decir hoy, cuando el Congreso investiga y denuncia a nuestras instituciones defensivas y públicas los más secretos planes de los servicios de información, que el poder del Congreso tiene un carácter sanativo y restaurador, que los congresistas no son tan frívolos e irresponsables como los presidentes y sus consejeros? ¿Estaremos seguros, como el liberal-conservador Irving Kristol, de no estar derivando desde un «gobierno representativo, mediado», hacia una «democracia plebiscitaria»? Si, como prevén muchos publicistas conservadores, la época del liberalismo a lo ADA ha concluido, ¿estamos seguros de que el gobierno posliberal se mantendrá dentro de los límites que señala la

Constitución, que no será despótico a la manera izquierdista y con métodos izquierdistas?

Una mirada al mapa nos mostrará que el número de regímenes democrático-liberales disminuye y los supervivientes son débiles, mientras que el número de «despotismos» aumenta. En muchos lugares ese despotismo parece la única alternativa, no porque lo desee la mayoría, sino porque la voluntad mayoritaria importa poco en esta época posliberal que funciona todavía con la etiqueta liberal. A esas mayorías les va hoy como anillo al dedo el calificativo de silenciosas, y parece que así van a seguir. Es creencia extendida que la abdicación de la autoridad en los países democrático-liberales de Occidente se debe a la «mala conciencia» del hombre occidental: mala conciencia frente a las gentes de color, los obreros, los estudiantes, los marxistas, los delincuentes... Es difícil asegurarlo, y probablemente el diagnóstico es gratuito. Más probable es que la estructura de las naciones democrático-liberales esté ya gastada y decrépita. Nació en una determinada época (comienzos del siglo XIX), en circunstancias muy concretas y para un cierto propósito. El optimismo que rodeó su nacimiento no tuvo en cuenta a los enemigos del sistema; se pensó que la educación podía hacerles abandonar sus errores. El sistema liberal-democrático quería ser bueno para todos, y sus iniciadores y teóricos no imaginaron que también él produciría personas marginadas, estratos descontentos, oponentes racionales. Movido por su esperanza utópica de resolver de una vez por todas el futuro de la humanidad, el sistema se desacralizó (a fin de no parecerse a ninguno del pasado), desmanteló sus instituciones en nombre de un individuo maduro que podía mirar por sus intereses y sabía lo que le convenía, y desdeñó el patriotismo, los símbolos nacionales, la necesidad de la autoridad. En una palabra, el sistema democrático-liberal se permitió convertirse en un no-sistema, en una no-nación,

en una disociedad, y sus partidarios han creído siempre que la *res publica* está mal bautizada, porque debería ser una mera asociación de iguales embarcados en la persecución de la felicidad individual, económica sobre todo. El mínimo indispensable de comunalidad corre a cargo de un impersonal «imperio de la ley» aplicado mecánicamente, como si los miembros de la sociedad fuesen piezas de una máquina. No es de extrañar que cuando surgen problemas extraordinarios, como es la agresión interna por parte de estratos desafectos, el sistema sea incapaz de defenderse, o no quiera hacerlo. En el clima de relativismo positivista vigente, nadie quiere cargar con la obligación de imponer la ley de la comunidad, que es la de la supervivencia. Como ya dijimos, la salida más cómoda es escudarse en las leyes positivas, y la consecuencia es un ir a la deriva disimulado con toda suerte de solemnidades, puesto que la ley positiva, por su propia naturaleza, sólo tiene un origen, que consiste en sintonizar con el cuadro sociológico vigente en cada momento. Una vez más, no es la mala conciencia la que lleva a las sociedades occidentales a la anarquía, sino el temor a una clase intelectual que somete a sus adversarios mediante el chantaje.

En tales circunstancias resulta difícil descubrir algo que pueda oponerse a una «restauración despótica». No digo que sea inevitable, sino que es muy posible. Tampoco tiene por qué adoptar las formas violentas que ha revestido en otras partes; en realidad, lo nuevo del proceso en nuestro país puede ser su gran lentitud. La sociedad de consumo en que la antigua sociedad liberal ha degenerado siguiendo su propia lógica, es decir, la de que todo, ideas o productos, es mercancía, puede dilatar la llegada del despotismo, pero no combatirlo con armas iguales. El pueblo norteamericano, como el de otros países de Occidente, ha vivido tan hipnotizado por el peligro comunista, que no advierte que la revolución es plural y llega

con un sollozo y no con un estallido. Por supuesto, no restaurará la autoridad, ni siquiera un simple orden, sino una especie de estado de hibernación que permite a los conformistas llevar una existencia tranquila —de ahí su atractivo—, pero es implacable con los hombres libres. Su nombre puede ser «socialismo», pero no de esa especie hipotética que, según nos dicen, tiene rostro humano, sino del que no tiene ninguno y disuelve las últimas instituciones protectoras, elimina el ámbito político en que los ciudadanos solían moverse libremente e impone una estructura monolítica, una existencia regimentada.

7

Los límites de la autoridad

Comenzamos tratando de la autoridad tal como se ejerce en los niveles inferiores de la estructura social y hemos visto después su culminación en la autoridad política. No cabe duda de que la autoridad es, en todos sus momentos, un concepto político, puesto que expresa el principio en que descansa toda comunidad de seres humanos. No hay nada que pueda hacer las veces de la autoridad, que es el principio eminentemente moderado, por racional, del orden y la libertad; el único cuyo ejercicio permite considerar a los seres humanos no sólo como razonablemente libres *dentro de* la comunidad, sino también como capaces de reservarse legalmente gran parte de su personalidad para actividades ajenas a la esfera de la autoridad. Por eso no es paradójico afirmar que la autoridad se fija sus propios límites, incluye una frontera más allá de la cual no debe extender su acción. Dicho de otro modo, la autoridad es la garantía de que el hombre no se verá totalmente subordinado a la autoridad, y la fuente de esta garantía está más allá de la autoridad, en el sello divino que el hombre lleva.

A partir del capítulo cuarto, dimos entrada a otra cuestión importante: la de que los enemigos de la autoridad, no se oponen tanto a la coerción como a quienes la ejercen en nombre de la autoridad. Vimos cómo la razón de esta discri-

minación es su propósito de crear una nueva sociedad, una utopía de hombres autónomos; pero si entre esos «hombres autónomos» alguno resulta ser no conformista y reclama el derecho a realizar su autonomía por su cuenta, los enemigos de la autoridad llegarán hasta donde haga falta —mucho más allá de cuanto prevé la autoridad racional— para imponer sus propios objetivos utópicos a los recalcitrantes. Hemos sido testigos de sus procedimientos a lo largo del último medio siglo, durante el cual las sociedades —desde imperios hasta comunas—, creadas en nombre de la negación de la autoridad, no han dudado en reprimir sin compasión a los rebeldes en nombre de otra autoridad mucho más implacable que la de cualquier «personalidad autoritaria» (1).

Lo que se opone a la autoridad es, pues, un principio artificial que, aunque prescriba también reglas de comportamiento, lo hace desde una «sociedad nueva», desde una sociedad no racional, que los seres humanos nunca establecerían por y para sí y en la que ninguna de las aspiraciones naturales del hombre puede ser satisfecha. Por eso la caracteriza una coerción sin respiro, que sólo podría ceder una vez reducidos los ciudadanos al estado de robots. La autoridad, en cambio, muestra su racionalidad en el hecho de no tener que ser ejercida en todo momento, porque sus directrices coinciden con lo que el hombre considera razonable, y por ello válido y apropiado como norma de conducta. Esta racionalidad se pone aún más

(1) Aunque el Estado romano suele ser considerado como el epítome de la *razón de Estado* y el poder sin trabas, sería interesante establecer una comparación detallada entre cómo trataba a sus ciudadanos tanto en la jurisdicción civil como en la penal (detención, investigación, libertades garantizadas durante las necesarias diligencias) y como lo hace el Estado soviético. Es una comparación que podría empezar con los casos de San Pablo y Alejandro Solzhenitzyn.

de relieve en la gran amplitud de la esfera sobre la que la autoridad no pretende tener ningún derecho.

Intentaremos ahora ver los límites de la autoridad, primero en dos modelos artificiales de autoridad hoy muy de moda y después considerando la naturaleza de esos límites en relación con lo que queda fuera de ellos.

En las llamadas ciencias humanas se enfrentan hoy dos escuelas de pensamiento preocupadas por el futuro de la humanidad, que ambas consideran crítico. Podemos llamar a una de ellas *ambientalista* y a la otra *evolucionista.* Los argumentos de la primera pueden resumirse así: el hombre tiene ascendencia animal, es una rama de los primates, pero en él los instintos animales han ido cediendo hasta el punto de que hoy es más racional que animal y puede controlar su entorno de modo que le permita obtener de él las condiciones que considera óptimas. Comparado con los demás primates, lo que hace al hombre humano es el control del comportamiento que puede aplicar a su habitat, que es la Tierra entera. En Norteamérica, esta teoría está representada por Franz Boaz y sus discípulos. Como dice uno de ellos, Margaret Mead, «la cultura humana no depende ni de los instintos ni de los hábitos transmitidos por herencia, sino de adquisiciones que han ido acumulándose con ayuda de un permanente reajuste» (2). Esta tesis desemboca en el supuesto de que en la naturaleza humana no hay nada inherente —salvo una capacidad de adaptación siempre vacía y disponible— y que un medio convenientemente dispuesto produciría un hombre muy diferente, nuevo. No habría en tales hombres ni rastro de *mal,* porque el entorno los moldearía exclusivamente con vistas al *bien.* Otro antropólogo, Ashley Montagu, escribe: «El mal no es inherente a

(2) *The Golden Age of American Anthropology*, dirigido por Margaret Mead y Ruth L. Bunzell (Nueva York, Braziller, 1960).

la naturaleza humana, sino algo aprendido... La agresividad es una adquisición, como lo son todas las demás formas de violencia» (3). Los experimentos de «amoldamiento» del hombre llevados a cabo por B. F. Skinner intentan probar eso mismo. En conjunto, estas tesis vienen a decirnos que el *mal* (cualquiera que sea su definición) podría ser eliminado del medio y, por consiguiente, del almacén del que han de salir los nuevos rasgos del hombre nuevo, mientras que el *bien* podría también ser replanteado para hacerlo corresponder a lo que los experimentadores quieran subrayar como positivo. De manera que esos experimentadores serían algo más que una élite gobernante, algo más que una casta; se convertirían literalmente en dioses, creadores de un ser enteramente nuevo mediante la manipulación del entorno. El ciudadano— si es que aún puede aplicársele este *status*— no sería en modo alguno un «hombre autónomo», sino un robot como los de los tipos alfa, beta, gamma y delta que un equipo de controladores mundiales manipula en el *mundo feliz* de Aldous Huxley tras haberlos construido en el laboratorio. En semejante mundo no hay autoridad, que es reemplazada por el correcto ajuste de unas partes mecánicas con otras. La autoridad tiene siempre un margen precario a causa de la libertad de aquellos sobre quienes se ejerce y también de la libertad que quien la ejerce tiene para modificar su propio papel. Si el espíritu de cuerpo es tan importante en una unidad militar, se debe a que ni los oficiales ni los soldados obedecen las órdenes mecánicamente, sino por un acto de consentimiento de la mente y la voluntad. En la sociedad regida por los ingenieros ambientalistas el comportamiento del ciudadano es prefabricado, y otro tanto ocurre con la interacción entre él y quien lo manipula. Si queda algo incierto, será la conducta de este último, a menos que tam-

(3) *The Humanization of Man* (World Press, 1962).

bién él haya sido programado para aplicar sin fallos y *ad infinitum* una fórmula previa.

Los argumentos de la escuela evolucionista se oponen aparentemente a la postura ambientalista, pero ambos resultan ser gemelos. Para los ambientalistas, la crisis de la humanidad se debe a lo inadecuados que aún son nuestros medios para controlar el ambiente, debido en gran parte a la supervivencia de personas que continúan apegadas al concepto tradicional de la libertad del hombre, a la imperfecta sociedad en que viven e incluso a los riesgos que deben correr para lograr su imperfecta felicidad. Para los evolucionistas, el problema está en que el hombre no comprende la naturaleza e implicaciones de su herencia biológica. Setenta millones de años, dice el antropólogo Lionel Tiger, nos han programado de tal manera, que seguimos reproduciéndonos sin límite porque así lo hicieron siempre nuestros antepasados. Ahora hemos de dejar que la biosociología se haga cargo de nuestro futuro, debemos adoptar una «concepción veterinaria de la especie, para evitar que el hombre se multiplique hasta destruirse a sí mismo» (4).

Otros antropólogos, como Konrad Lorenz, Robert Ardrey o Eibl-Eibesfeldt subrayan aspectos diferentes de la crisis: la carencia de empresas para la juventud, especialmente en Occidente, o la condena indiscriminada de la «agresión» cuando en realidad el hombre no puede vivir sin alguna de sus formas, llámese competencia, rivalidad, aventura o riesgo. En contraste con los ambientalistas, los evolucionistas afirman la presencia de instintos animales en nuestra constitución; muestran, mediante estudios comparativos, que sólo hemos modificado, sin extirparlos, los rasgos instintivos de nuestro comportamiento. Los ambientalistas arguyen que el hombre es un

(4) De una entrevista con Dom Moraes, *Voices for Life: Reflections on the Human Condition* (Nueva York, Praeger, 1975).

producto de la sociedad; los evolucionistas responden que esto sólo es cierto en muy escasa medida, y que es más importante subrayar que el hombre es el producto de una larga genealogía animal que determina su sistema nervioso y sus órganos sensoriales. Por eso la agresividad no es algo adquirido —y en consecuencia eliminable—, sino un instinto innato. El mundo que a los evolucionistas les gustaría ver surgir de la actual crisis debería, dice Robert Ardrey, basarse en un nuevo «contrato social»: dado que una sociedad de iguales es imposible por la desigualdad de las dotes y las capacidades humanas, el gran principio de acción pública sería una *biopolítica de la selección social.* En su *Natural Law,* Ardrey dice que todos los primates superiores forman grupos jerárquicos cuya eficiencia está en proporción directa con lo estricto de esa jerarquía. Por eso la jerarquización es un requisito biológico que no evita, sino que promueve, la «competencia entre desiguales», ilustrada con investigaciones sobre el mono rhesus de la India. No nos sorprende la forma en que Ardrey explica la diferencia entre el contrato social de Rousseau y el suyo: quienes firman aquél son «ángeles caídos» (caídos del estado de igualdad natural, suponemos), mientras que en el de Ardrey se trata de «monos evolucionados».

Al parecer, Mead, Montagu, Skinner y sus adláteres desean una sociedad de *máquinas,* única que les garantiza que la humanidad, dando tumbos de una crisis en otra, podrá no sólo sobrevivir, sino perfeccionarse eliminando sus rasgos «malos» en favor de los «buenos». No hace falta decir que estos dos términos son definidos de acuerdo con el sistema de valores del ingeniero antropológico-social, sistema al que se ha llegado por caminos que permanecen en el misterio para el no iniciado. Por supuesto, la cuestión de si vale la pena que sobreviva una sociedad de robots no podemos decidirla desde dentro del sistema de valores skinneriano, y al hacerlo desde

fuera ese sistema se convierte en uno de los elementos de juicio. Por su parte, Ardrey, Tiger y otros desean una sociedad de *primates superiores;* sólo ella les asegura que la humanidad podrá superar sus crisis eliminando las tentaciones de una existencia sin problemas en favor de un sistema jerárquico y competitivo. Aunque no nos opongamos a la emulación y la competencia, no hay por qué concebirlas en un sentido meramente animal e instintivo, ni hace falta someterse al control biológico de los «veterinarios» para defender al sistema de sus debilidades internas. Tampoco la cuestión de si una sociedad de hombres tratados como primates superiores, un zoo con laboratorio anejo, es algo que vale la pena conservar puede decidirse desde dentro del sistema que la plantea.

Tanto en los sistemas ambientalistas como en los evolucionistas la autoridad es eliminada porque ninguno de ellos se parece a una comunidad humana. Son dos ejemplos que nos permiten medir a través de su extremismo los límites de la autoridad. Como ya dijimos, la autoridad no puede ser la tapadera de una situación herméticamente cerrada y explosiva; no es una garantía mecánica, concebida científicamente, contra todo posible riesgo social. Lo inadmisible de las dos soluciones descritas es que consideran a la humanidad al borde de un colapso, sólo evitable si se adoptan sus drásticos remedios, cuando un examen más detenido nos hace darnos cuenta de que es su concepción del hombre y de la sociedad la que les hace ver a la humanidad como irremediablemente condenada a un destino espantoso, del que sólo puede salvarse si se le transforma con urgencia en otra humanidad diferente. En cambio, la autoridad es un concepto derivado del estado consustancial a la humanidad, estado siempre «crítico» por ser el mundo de los hombres eterno campo de batalla entre la libertad y la coerción, el bien y el mal, las aspiraciones individuales y los objetivos sociales. Pero la expresión «campo de batalla»

no se refiere a un estado de emergencia que exija solución inmediata; sólo nos habla de la imperfección de las criaturas, que, no obstante, nos concede lucidez suficiente para saber a qué atenernos en el orden moral, aunque muchas veces no seamos capaces de llevarlo a la práctica. La «concepción crítica» de la sociedad —y de la humanidad— parece sentirse horrorizada ante las imperfecciones y limitaciones humanas, pero no advierte que los remedios que propone están también plagados de imperfecciones, la primera de las cuales nace de las limitaciones y el carácter temporal de la ciencia en cuyo nombre se nos propone el remedio. Cuando se consiga arrojar nueva luz sobre los misterios del comportamiento y de la evolución humanos, ¿podremos deshacer la nueva sociedad «científicamente» reorientada por el veterinario biosociólogo o el ingeniero sociomecánico de nuestros días?

Una de las limitaciones de la autoridad es, por tanto, la frontera más allá de la cual la sociedad quedaría organizada de un modo tan mecánico que los ciudadanos-robots ya no tendrían ni racionalidad ni libre albedrío para aceptar o rechazar el poder ejercido sobre ellos. Cuanto dijimos en los primeros capítulos sobre la naturaleza de la autoridad hacía patente nuestra pretensión de que se ejerza exclusivamente dentro del marco de la racionalidad y el libre albedrío. Estamos de acuerdo con los ambientalistas en que el hombre tiene pocos instintos y mucha racionalidad, y necesita por ello refuerzos sociales; pero en total desacuerdo cuando nos dicen que esos refuerzos seguirán siendo racionales después de que una conducta condicionada los haya hecho absolutos e irreversibles. Concedemos del mejor grado a los evolucionistas que hay entre los hombres una desigualdad natural y que en ella se apoya la sociedad, pero creemos que es la autoridad quien debe garantizar el orden dentro de esa desigualdad y rechazamos la idea de que esa garantía haya de encarnar en la misma jerarquía

rígida que existe entre los «monos evolucionados» y *porque* el hombre forme parte de esos monos. Lo que ambas escuelas olvidan, y nosotros subrayamos, es que la autoridad no es *mala* (como dicen los ambientalistas) ni *buena* (como opinan los evolucionistas), sino que apunta a un bien de naturaleza no sólo social, sino ética. Sin autoridad es imposible alcanzar los normales objetivos sociales, pero tampoco podemos acercarnos a la plenitud de nuestra vocación humana. Los seres humanos somos eslabones del orden social y político, dirigido a objetivos de esa naturaleza, pero también del orden trascendente, que persigue un fin puesto por la divinidad, y en este sentido aceptamos la autoridad como principio ordenador que conduce a una vida mejor, hecha de contemplación, caridad y sacrificio.

¿Dónde quedaría la función mediadora de la autoridad entre una ley superior y el individuo si no hubiese otro panorama que el de los ambientalistas y los etólogos? Para el hombre condicionado no hay ley superior ni, por lo tanto, autoridad; tan sólo poder. La autoridad es inseparable de la libertad, que a su vez necesita que esa autoridad esté limitada para que no degenere en formas que niegan la libertad: esclavitud, anarquía, inflexibilidad. En este punto fijamos el límite inherente a la autoridad. Su ejemplo clásico es la *Antígona*, de Sófocles, cuya protagonista desafía a la ley del Estado en nombre de otra superior, la de la compasión. Sófocles no zanjó la cuestión, que sigue debatiéndose en cada país, generación y circunstancia; pero lo debatido es sólo el grado en que ha de concederse primacía a esa ley superior, y no el hecho de su superioridad. El debate se descarría porque suele darse por supuesto que la autoridad es exclusivamente la del Estado y el conflicto entre la razón de Estado y la conciencia del individuo. La polémica entre las posturas «dura» o «blanda» se

hace así interminable, pero lo que los contendientes no discuten es la naturaleza de la autoridad.

Los animales pertenecen íntegramente al grupo. En cambio, los seres humanos se incluyen en él sólo parcialmente, puesto que su pertenencia obedece a motivos racionales y disciernen lo que en ella hay de bueno y de malo. El motivo racional, expresado por Cicerón, a quien antes citábamos, es que a los hombres les atrae por naturaleza la compañía de otros hombres, a fin de mejorarse y enriquecerse mutuamente y buscar juntos más altos logros en la vida en común, en las artes, la industria y las empresas del espíritu. Por supuesto, disfrutan de esta asociación dentro de una sociedad ordenada, pero la condición de ese disfrute es la libertad para hacer, producir, crear y entregarse a la especulación intelectual. El papel de la autoridad oscila aquí entre la tutela y la abstención benévola: es su libertad lo que permite al hombre hacer cosas que enriquecen a la comunidad y, más allá de ella, a lo que podemos llamar «patrimonio cultural». Una gran sinfonía o un descubrimiento científico no se hacen para la comunidad ni en virtud de la autoridad; pero el acto libre revierte a la comunidad y la engrandece, es inseparable de ella, no habría nacido sin ella.

Es también la racionalidad la que nos dice que hay planos ajenos al de nuestra pertenencia a la sociedad, pero sólo en el sentido de que en ellos pertenecemos a una sociedad diferente. Muchos aspectos de la vida personal —el amor es uno de ellos— quedan, en esencia, fuera del alcance del orden social, y hay también aspectos de una dedicación superior —el más típico es la religión— que igualmente escapan al escrutinio de la sociedad. Por eso puede decirse que el hombre es a la vez menor y mayor que la sociedad —o que el Estado— y que, en cualquier caso, trasciende las limitaciones sociales —y políticas— de la autoridad. Pero para pretenderlo así de

modo legítimo ha de empezar por satisfacer los imperativos de su pertenencia a la sociedad y al cuerpo político. Esta exigencia debe entenderse dentro del espíritu de lo que Maritain quería decir cuando escribía:

> El orden de la buena administración moral y civil prescribe que publicanos y prostitutas sean postergados ante las personas de vida honorable. El orden del Reino de los Cielos da a publicanos y prostitutas, en el inescrutable juicio de Dios, derecho de precedencia sobre las personas de vida honorable (5).

Las normas humanas y las divinas pueden coincidir, pero son diferentes, y a la comunidad temporal deben aplicársele las primeras, siempre con un margen de duda sobre su esencial rectitud, pero con firmeza, porque nuestra sabiduría no puede ir más allá de nuestra condición (6).

La trascendencia del hombre con respecto a la sociedad no debe traducirse en actos salvajes y anárquicos, y ha de ser interpretada *dentro* del orden social, y precisamente como el límite natural de la autoridad. El sentido que esto tiene no es que la autoridad deba ser ejercida con moderación y circunspección, cosa que se da por supuesta desde el momento en que aspira al bien común. Lo importante es que el individuo

(5) *Freedom in the Modern World*, p. 78.

(6) Esta idea se halla magníficamente expresada en un texto jurídico medieval que recomienda colocar en los lugares donde se dicta justicia una representación del Juicio Final, porque «cada vez que el juez juzga, allí, y a la misma hora, está Dios emitiendo su divino juicio por encima del juez y el jurado». Otto von SIMSON, *The Gothic Cathedral* (Nueva York, Pantheon, 1956), p. 182.

es capaz por sí solo de ir a donde la autoridad quiere llevarle, y aún más lejos. Decíamos antes que la autoridad tiene una función educadora. Esto es cierto, pero debemos contar también para el autodidacta que alcanza la perfección por su propio esfuerzo. La autoridad política tiene rivales, pero también aliados fraternos.

Sumario

CLASICOS DE LA DEMOCRACIA

EL MANIFIESTO DEMOCRATICO, Ferdinand Peroutka
LA DEMOCRACIA EN AMERICA, Alexis de Tocqueville
CAMINO DE SERVIDUMBRE, F. A. Hayek
EL ORIGEN DEL PODER POLITICO SEGUN FRANCISCO SUAREZ, I. Gómez Robledo
EL SOCIALISMO SIN ROSTRO, Thomas Molnar
LA AUTORIDAD Y SUS ENEMIGOS, Thomas Molnar
SOBRE LA LIBERTAD, J. S. Mill
CONSIDERACIONES SOBRE EL GOBIERNO REPRESENTATIVO, J. S. Mill
UNA CASA DIVIDIDA, A. Lincoln
ENSAYOS POLITICOS, David Hume
SUS ESCRITOS POLITICOS, T. Jefferson
LA RIQUEZA DE LAS NACIONES, Adam Smith
LA REPUBLICA NORTEAMERICANA, James Bryce
EL ARTE DE HACERSE RICO. OPUSCULOS, Benjamín Franklin
LA FRONTERA EN LA HISTORIA AMERICANA, Frederich Jackson Turner

UNIVERSIDAD AUTONOMA DE CENTRO AMERICA
X Aniversario
1986



CLASICOS DE LA DEMOCRACIA

UNIVERSIDAD AUTONOMA DE CENTRO AMERICA
DECIMO ANIVERSARIO